Jan Assmann

Ägypten - Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur

Verlag W. Kohlhammer
Stuttgart Berlin Köln Mainz

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Assmann, Jan;
Ägypten: Theologie u. Frömmigkeit e. früheren Hochkultur /
Jan Assmann. -
Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1984.
(Urban-Taschenbücher; Bd. 366)
ISBN 3-17-008371-6
NE:GT

Umschlag: Bes Pantheos, nach S. Sauneron, Le papyrus magique illustre de Brooklyn (1970), TF. IV (Zeichnung Aleida Assmann), vgl. S. 282

Stuttgart Berlin Köln Mainz
Verlagsort: Stuttgart
Umschlag: hace
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. Stuttgart
Printed in Germany

Inhalt

Aegyptus
deorum in terras suae religionis merito
sola deductio,
sanctitatis et pietatis magistra

Aegypten,
einziges Land, das kraft seiner Religion
die Götter auf die Erde herabgeholt hat,
Vorbild für Heiligkeit und Frömmigkeit

Asclepius 25

Vorwort

Kultur ist Gedächtnis - nach einer Definition des russischen Kultursemiotikers Jurij Lotman. Wenn dem so ist, dann müssen wir uns eingestehen, daß die geistige Hinterlassenschaft der altägyptischen Hochkultur auch heute, 160 Jahre nach der Entzifferung der Hieroglyphen durch Champollion, kaum Teil unserer eigenen kulturellen Erinnerung geworden ist. Sie bildet einen Gegenstand unserer Faszination, aber nicht eigentlich unseres Verstehens. Und doch liegen hier die ältesten und reichsten Quellen bereit. Solche kulturelle Anamnese möchte dies Buch ein Srück vorantreiben. Dazu bedient es sich zweier hermeneutischer Einstiege: eines historischen und eines systematischen. Ein historischer Einstieg ist dort gegeben, wo eine Traditionskette uns mit einer zeitlich distanten Welt verbindet. Daher bildet der Tractat Asclepius aus dem *corpus kermeticam,* dem das Motto dieses Buches entnommen ist, den Einstieg in diese Darstellung der ägyptischen Religion. Im Angesicht drohender Gottesferne und Entzauberung der Welt, wie sie die Apokalypse des 25. Kap. detailliert ausmalt, wird hier Ägypten als der »Tempel der Welt«, der Inbegriff vollkommenster Gottesnähe beschworen und dem kulturellen Gedächtnis des Abendlandes überliefert. Und auch wenn die Einzelheiten diesem Gedächtnis verlorengingen, so stellte sich doch einem Max Weher etwa die Religionsgeschichte als ein Prozeß der Entzauberung der Welt dar. Wenn dieses Bild zutrifft, dann ist es Ägypten, auf das wir in erster Linie zurückgreifen müssen, um das Gegenbild einer »nicht-entzauberten« Welt zu Gesicht zu bekommen.
Der zweite Einstieg ist systematischer Art. Er besteht im methodischen Vergleich und versucht, positive Sinngestalten in Abgrenzung zu negierten Alternativen zu erfassen. S. Morenz ist diesen Weg be-

reits gegangen, als er die ägyptische Religion bestimmte mit Hilfe der Gegensatzpaare:

> gewachsene - nicht: gestiftete Religion
> Kultreligion - nicht: Buchreligion
> Nationalreligion - nicht: Weltreligion

Aber diese Differenzen sind allzu unspezifisch. Sie sagen nur, was jeder weiß: daß die ägyptische Religion nicht zu den wenigen großen Offenbarungsreligionen gehört, sondern zu den übrigen, von denen diese sich emphatisch abheben. Diese übrigen sind es aber, mit denen ein Vergleich aufschlußreich sein könnte.

Daher wird in dieser Darstellung versucht, immer auf der Grundlage ägyptischer Befunde, differenziertere Parameter für den Religionsvergleich zu entwickeln. Ausgehend von dem Begriff der im *Asclepius* so nachdrücklich hervorgehobenen Gottesnähe wird Religion bestimmt als Dialektik von Gottesnähe und Transzendenz. Jeder Umgang mit dem Göttlichen ist sich des »Ganz-Anderen«, Unverfügbaren, Unzugänglichen des Heiligen bewußt, das die Grenzen seiner »Umgänglichkeit« überschreitet, ist aber andererseits auch fundiert auf die Existenz einer Sphäre religiöser Kommunikation, die ich »Gottesnähe« nenne. Diese Sphäre hat ihre je kultur- und epochenspezifischen Dimensionen, die sich wandeln und dadurch das distinktive Profil einer Religion in einer gegebenen Epoche bestimmen. Diese »Dimensionen der Gottesnähe« bilden hier die Grundlage für eine Darstellung der ägyptischen Religion und sollen zugleich ein *tertium comparationis* bereitstellen für den interkulturellen Vergleich. Solche vergleichende Verständigung über die ägyptische Religion und Kultur, und damit über das Wesen von Religion und Kultur überhaupt, mochte dies Buch helfen in Gang zu bringen. Es wendet sich darum an alle, denen diese Probleme am Herzen liegen: Religionshistoriker, -Wissenschaftler, -Soziologen, Theologen, Ethnologen, Kulturanthropologen und vor allem auch solche Leser, denen Religion und Kultur etwas bedeuten, auch ohne unmittelbare berufliche Veranlassung.

Dem Verlag W. Kohlhammer gebührt mein Dank, diesem fachübergreifenden Dialog ein Forum geschaffen und meiner Stimme darin zum Wort verhelfen zu haben.

Viele Verbesserungen verdanke ich meinen Studenten des Studienjahrs 1982/83, insbesondere H. Guksch, die die Korrekturen mitgelesen hat.

Heidelberg, im Juli 1984 *Jan Assmann*

Erstes Kapitel Religion - Gottesnähe und Transzendenz

Es gibt zwar kein ägyptisches Wort für »Religion«, aber trotzdem ist niemals eine der zahlreichen Darstellungen der ägyptischen Religion m Verlegenheit gewesen, ihren Gegenstand zu bestimmen: so wohlabgegrenzt treten uns die einschlägigen Phänomene innerhalb der Überreste der ägyptischen Kultur entgegen. Am bekanntesten ist der Fall in der Schrift: wenn wir von »Hieroglyphen«, der Bilderschrift der Steininschriften, und vom »Hieratischen«, der Kursivschrift der Papyri und Ostraka, reden, folgen wir dem Sprachgebrauch der Griechen, die diese Schriften als Sakralschriften (gr. hierös = heilig) dem sog. Demotischen als Profanschrift (gr. demos = Volk) gegenüberstellten. Dasselbe Abgrenzungsphänomen beobachtet man auch in der Architektur, wo seit der Mitte des 3. Jt. bereits die im Laufe der Zeit immer strikter beobachtete Regel gilt, Sakralbauten in Stein, Wohnbauten dagegen in Lehmziegeln zu errichten. Genau wie bei dem Kriterium der Sprache (und in der Spätzeit auch Schrift) umfaßt der Begriff von Religion, der in der Baukunst praktiziert wird, Götterkult und Totenwesen, d.h. Tempel und Gräber.

Man erfaßt sicher einen wesentlichen Aspekt der ägyptischen Lebenswelt, wenn man sie sich gegliedert denkt m Alltagswelt und Heilige Welt, die einerseits strikt gegeneinander abgehoben und andererseits doch auf vielfältige Weise miteinander verbunden sind. Was läge also näher, als sich an dieser klar gezogenen Grenze zu orientieren und das vom Ägypter selbst als der Heiligen Welt zugehörig Ausgegrenzte zum Thema einer ägyptischen Religionsgeschichte zu machen ? Daß diese Grenze sich im Laufe der Epochen verschiebt, wäre für eine solche Darstellung, wenn sie nur ausreichend historisch vorgeht, kein Problem. Das Problem besteht vielmehr darin, daß diese Grenze ihren Sinn und ihr Wesen verändert, daß sie, anfangs kaum merklich, immer schärfer hervortritt. Deutlicher als in der Sprache und in der Architektur tritt dieser Ausdifferenzierungsprozeß der Religion aus dem Ganzen der Kultur und des Profanen aus dem ursprünglich religiös bestimmten Gesamtsystem auf der sozialen Ebene hervor. In der Endphase der ägyptischen Kultur bilden die Priester eine scharf abgegrenzte Kaste. Priesterliche Abstammung ist Vorbedingung zum Priesterberuf. Im Neuen Reich ist es dagegen gang und gäbe, Beamte ganz anderer Abstammung und sogar beruflichen Vorbildung, z. B. »pensionierte« Offiziere, auf Priesterstellen zu setzen. Immerhin ist aber das

Priestertum in dieser Zeit, zumindest in den höheren Rängen, ein Hauptberuf. Nicht einmal das gilt für ältere Epochen. Im Alten Reich war das Priestertum ein Nebenberuf, der turnusmäßig von Beamten ganz anderer Funktionen wahrgenommen wurde. Der einzige Berufspriester war der »Vorlesepriester«, äg. der »Träger der Schriftrolle«, weil er die magischen Kräfte der »Gottesworte* verwaltete. Dieser soziologische Befund zeigt am klarsten, daß die Grenze zwischen Alltagswelt und Heiliger Welt im Laufe der dreitausend] ährigen Geschichte der ägyptischen Kultur ihren Charakter grundlegend wandelte. Die Grenze selbst ist durch und durch problematisch; nichts wäre verfehlter, als sie in ihrem späten Hervortreten in die älteren Epochen zurückzuprojizieren. Das Problem läßt sich folgendermaßen umreißen: einerseits ist in einer frühen Kultur alles religiös fundiert, so daß es unangemessen erscheint, die - wie scharf immer gezogene - Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen zum Leitfaden einer Begriffsbestimmung von Religion und thematischen Abgrenzung ihrer Darstellung zu machen. Es ist überhaupt zu fragen, mit welchem Recht im Hinblick auf diese frühen Kulturzustände von »Profanität« die Rede sein kann. Andererseits sind aber das Heilige und die Formen des Umgangs mit ihm trotz alledem unübersehbar aus der Alltagswelt ausgegrenzt. Die heiligen Orte (Tempel und sonstige Heiligtümer), heiligen Zeiten (Feste) und heiligen Handlungen (Riten) sind eindeutig identifizierbar. Dieser so ausgegrenzte Bereich des Kultischen ist zu eng, der mit dem Begriff der Kultur zusammenfallende Bereich des religiös Fundierten und Bestimmten andererseits zu weit. Dazu kommt eine weitere Schwierigkeit: der geschichtliche Prozeß läßt sich einerseits als Zunahme von Profanität beschreiben: Aus der umfassenden religiösen Fundiertheit aller kultureller Manifestationen differenzieren sich im Laufe der Geschichte einzelne Bereiche als (verhältnismäßig) profan aus. Dieser Prozeß wird als Säkularisierung, besser vielleicht »Entsakralisierung« bezeichnet. Dem steht andererseits der Prozeß einer Zunahme an religiöser Bestimmtheit entgegen, der sich in Ägypten etwa in den Bereichen der Weisheit, des Geschichtsbildes und der alltagspraktischen Daseinsauslegung beobachten laßt. Hier hat man es im Gegenteil mit Phänomenen einer »Sakralisierung« zu tun. Im Vergleich mit der spätramessidischen Weisheit (z.B. Amenemope, um 1100 v.Chr.) wirkt ein älterer Weisheitstext (z.B. Ptahhotep, um 2000 v. Chr.) ausgesprochen weltlich; von Geschichtstheologie - in dem Sinne, daß die Geschichte als Manifestation des göttlichen Willens ausgelegt wird - kann erst ab der Ramessidenzeit (ab 1300 v.Chr.) die Rede sein, und - um ein Beispiel aus der »Alltagspra-

xis« herauszugreifen - die späteren medizinischen Hss. heben sich von den älteren dadurch ab, daß sie immer mehr Zaubersprüche enthalten.

1.1 Zwei Religionsbegriffe

Das Problem läßt sich, glaube ich, in den Griff bekommen, wenn man zwei Begriffe von Religion unterscheidet, einen weiten und einen engeren. Ich möchte diese Unterscheidung anhand eines ägyptischen Textes darlegen, der die Rolle des Königs in der Welt und damit in einer ziemlich allgemeingültigen Weise das umschreibt, was der Ägypter unter Religion verstanden hat:

(1) Re hat den König eingesetzt
auf der Erde der Lebenden
für immer und ewig,
indem dieser den Menschen Recht spricht
und die Götter zufriedenstellt,
die >Maat< verwirklicht und die >Isfet< vernichtet.
Er (der König) gibt den Göttern Opfer
und Totenspeisung den Verklärten.

>Maat< bezeichnet die Idee einer alles durchwaltenden und die Welt der Menschen, der Dinge, der Natur und der kosmischen Erscheinungen umgreifenden sinnhaften Ordnung, kurz: den Sinn der Schöpfung, die Form, in der sie vom Schöpfergott »gemeint« ist. Diesem Sinn entspricht die Welt in ihrem jeweils »heutigen« Zustand nicht mehr. Die Differenz tritt in Phänomenen des Mangels, äg. >Isfet< in Erscheinung. Krankheit, Tod, Knappheit, Unrecht, Lüge, Raub, Gewalt, Krieg, Feindschaft, all das sind Mangelerscheinungen einer Welt, die durch den Verlust der ursprünglichen Sinnfülle in Unordnung geraten ist. Der Sinn der Schöpfung besteht in der Fülle. Mit der Fülle sind Ordnung und Gerechtigkeit gegeben. Wo alle versorgt sind, wird niemand unterdrückt, übt niemand Gewalttat am anderen, muß niemand leiden. Leiden, Knappheit, Unrecht, Verbrechen, Auflehnung, Krieg usw. haben für den Ägypter keinen Sinn, sondern sind Symptome einer Sinnentleerung oder Sinnentfremdung der Welt, die sich im Fortgang der Geschichte von ihrem Ursprung entfernt. Der Ägypter »erträgt«, wie es Mircea Eliade vom archaischen Menschen formuliert, »die Geschichte nur schwer«. Die Wirklichkeit sieht er nicht in der Kontingenz der alltäglichen oder außerordendichen Widerfahrnisse und Begebenheiten, sondern in der Maat als dem Inbegriff einer ur-

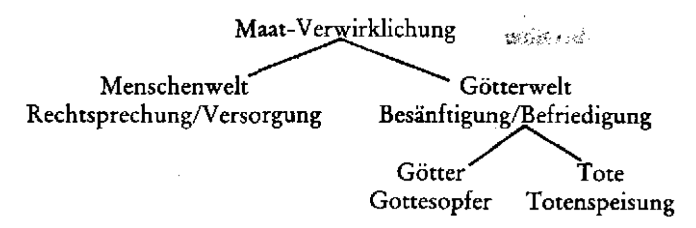
sprünglichen Sinnfülle, die sich als Versorgtheit und Gerechtigkeit manifestiert. Mit allen Kräften sucht er darum, in einer rückwärts gewandten Geschichtsperspektive die ursprüngliche Sinnfülle im Blick zu behalten und im Handeln zur Geltung zu bringen. Dieses Handeln ist dem König aufgetragen. In seiner Person ist alles Handeln monopolisiert, aber er delegiert Teile dieses umfassenden Handlungsauftrags an andere, Priester und Beamte, so daß virtuell alle am Werk der Maat-Verwirklichung beteiligt sind. Der König verwirklicht die Maat durch Rechtsprechung und Kultvollzug:

> indem er den Menschen Recht spricht
> und die Götter zufriedenstellt.

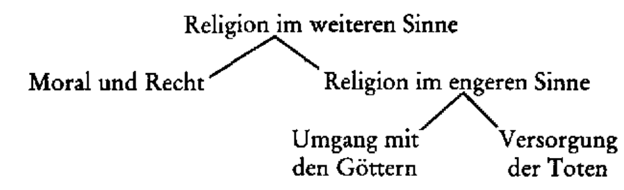
Dabei verfügt er über zwei göttliche Kräfte, die auch dem Schöpfergott selbst zur Seite stehen: Sia, »Erkenntnis« und Hu, »Ausspruch«. Sia ermöglicht es dem König, die Sinnfülle zu erkennen und im Geist (äg. »im Herzen«) zu bewahren, Hu gibt seinem Wort die Kraft, sich auf der Stelle zu verwirklichen. Fülle ist eine Sache der Fruchtbarkeit und der gerechten Verteilung. Für erstere sorgen die Götter, für letztere der König. Das wird als ein Austausch begangen. Im Kult bringt der König den Göttern und vor allem dem Sonnengott die Maat dar. Damit ist das beschreibende Loblied gemeint, das die Sinnfülle der Schöpfung zur Sprache bringt und kraft des bevollmächtigten Wortes, Hu, verwirklicht. Auch Hu heißt »Fülle«: die Begriffe »Fülle« und »Sprache« hängen eng zusammen. Hu ist der auf die Fülle gerichtete Schöpferwille des Schöpfergottes, der sich im Wort äußert, Maat ist die Fülle der wohlgeordneten und versorgten Schöpfungswelt, die im kultischen Lobpreis den Göttern dargebracht und im Recht schaffenden Richterspruch unter den Menschen immer wieder hergestellt wird. Die Maat ist ein Sinn, der vom König mit Hilfe von Sia erkannt und mit Hilfe von Hu ausgesprochen wird. Durch den Zuspruch des Sinns arbeitet der König der sinnentfremdenden Gravitation der Geschichte entgegen.

Die Sakralität der ursprünglichen Ordnung und die Heilsbedeutung der »Fülle« machen die auf Wiederherstellung dieser Ordnung gerichteten Bemühungen des Königs und all derer, die er an diesem Werk beteiligt, zu einer religiösen - und nicht nur restaurativen - Aufgabe. So läßt sich also der ägyptische Begriff von Religion in einem sehr allgemeinen Sinne bestimmen als »Maat-Verwirklichung« und, entsprechend der ägyptischen Formel, spezifizieren als die Aufgabe,

den Menschen Recht zu sprechen,
die Götter zufrieden zu stellen,
den Göttern Opfer zu geben
und den Toten Totenspreisen:



In dieser Form wird deutlich, daß der umfassende Religionsbegriff der »Maat-Verwirklichung« einen engeren Begriff von Religion umschließt: die »Götterbesänftigung«. Die beiden Komponenten des allgemeinen Religionsbegriffs und zugleich die zentralen Funktionen des Königtums sind *Moral und Rechtsprechung* (die Herstellung von Solidarität und Fülle in der Sozialsphäre, durch Rechtsprechung, Fürsorge, Versorgung) und *Religion im engeren Sinne,* die »Besänftigung« der Götter, die Pflege eines angemessenen Umgangs mit ihnen, sowie die Versorgung der Toten:



Im Lichte dieser aus der Eigenbegrifflichkeit der ägyptischen Kultur erschlossenen Unterscheidung von »Religion im weiteren Sinne« (Maat-Verwirklichung) und »Religion im engeren Sinne« (Umgang mit den Göttern) läßt sich nun zumindest jenes Dilemma auflösen, daß einerseits in der ägyptischen Kultur alles irgendwie religiös fundiert und bestimmt ist, andererseits aber zwischen dem Heiligen und dem Profanen strikte Grenzen gezogen und der Umgang mit dem Heiligen scharf aus der Alltagswelt ausgegrenzt ist. Das eine bezieht sich auf den weiten, das andere auf den engen Begriff von Religion.
Wir müssen uns nun entscheiden, welchen dieser beiden Begriffe wir zum Gegenstand unserer Darstellung machen wollen. Der enggesteckte Rahmen eines Taschenbuchs erlaubt es nur, den engeren Religionsbegriff mit gebührender Ausführlichkeit zu behandeln.

Einen Überblick über die ägyptische Religion im weiteren Sinne zu geben, wäre nur mit einem »Weitwinkelobjektiv* möglich, das unter Verzicht auf die historischen Details und Probleme nur die ganz großen Zusammenhänge erfaßt. Denn was in diesem Rahmen zu behandeln wäre, müßte alle Aspekte der »Maat-Verwirklichung« erfassen, also über die Religion im engeren Sinne hinaus noch die Auffassungen vom Königtum, Ethik und religiöse Anthropologie, vor allem die Vorstellungen vom Totengericht, von individueller Bewährung und Unsterblichkeit. Auf ein solches Unterfangen glaube ich um so eher verzichten zu können, als Hellmut Brunner diese Arbeit kürzlich in vorzüglicher Weise geleistet hat (Grundzüge der ägyptischen Religion, Darmstadt 1983).

1.2 Gottesnähe - privilegierte Erfahrung oder kultureller Handlungsraum

Die folgende Darstellung hat es also mit dem ägyptischen Begriff von Religion im engeren Sinne, dem Umgang mit den Göttern (»die Götter zufriedenzustellen«) zu tun. Sie fragt weniger nach dem Umfang, als nach der Mitte der ägyptischen Religion. Diese soll mit den Begriffen »Theologie und Frömmigkeit« gekennzeichnet werden. Beide beziehen sich auf die Formen, in denen die Gesellschaft und der einzelne sich den Göttern nahe wußte und diese Nähe konzeptualisierte. Diese »ägyptische Gottesnähe« bildet das Thema des vorliegenden Buches. Es geht aus von dem Eindruck, daß diese Gottesnähe eine besondere war, d. h. die Ägypter sich ihren Göttern besonders nahe gewußt haben. Zwar gingen auch sie davon aus, daß die Zeit, da der Sonnengott über Götter und Menschen gemeinsam herrschte und die Götter bei den Menschen auf Erden wohnten, vorbei ist und die nun, nach der Entfernung der Götter an den Himmel, der Geschichte ausgelieferte Welt des Königtums als der zweitbesten Lösung bedarf, um der Gravitation der Sinnentfremdung gegenzusteuern. In der Spätzeit aber, als die Ägypter mit anderen Religionen in Berührung gekommen waren, dem Neoplatonismus, verschiedenen gnostischen Strömungen und dem Christentum, verfestigte sich bei ihnen die Überzeugung, daß ihr Land der irdische Wohnsitz der Götter sei, der »Tempel der ganzen Welt«, und daß erst, wenn sie in ihrer Frömmigkeit nachließen, die Götter diese irdische Wohngemeinschaft mit dem ägyptischen Volk aufkündigen und sich, »dolenda secessio«, an den Himmel zurückziehen würden. Herodot und andere haben den Ägyptern dieses Bild bestätigt, indem sie sie das frömmste aller Völker nannten.

Diese von den Nachbarn als einzigartig empfundene Frömmigkeit möchte ich hier als eine besondere Form von Gottesnähe in ihrer historischen Spezifik beschreiben. Ich gehe davon aus, daß »Gottesnähe« nichts Quantifizierbares, Meßbares ist, so als gäbe es auf der einen Seite »das Heilige«, auf der anderen die Menschen und es käme nun darauf an, die Nähe oder Ferne zu bestimmen, in die eine gegebene Gesellschaft sich in ihrer Religion zum Heiligen gestellt hat. Worauf es vielmehr ankommt, wenn man die Spezifik historischer Religionen beschreiben will, ist die Qualität, der innere Aufbau, die Struktur ihrer Gottesnähe. Ich verstehe Gottesnähe als einen kulturell geformten und spezifisch dimensionierten Erfahrungsraum, in dem Göttern und Menschen, um einander begegnen und miteinander kommunizieren zu können, spezifische Sphären und Rollen zugeschrieben werden, z. B. Rollen wie Priester, Prophet, Schamane, Pilger, Eremit, Mystiker, Zauberer, Traumdeuter, Zeichendeuter, Schriftgelehrter usw. und Sphären wie Kult, Natur, Kosmos, Geschichte, Mythos, Staat usw., aber auch Formen des Außerweltlichen (Transzendenz) und des Übernatürlichen (Wunder). Von all diesen Möglichkeiten sind in Ägypten nur einige realisiert, andere ausgeschlossen. Durch Selektion und Negation erhält dieser Raum, den wir »Gottesnähe« nennen, die kulturspezifische Form und Struktur einer Sinnwelt. Erst in dem durch Selektion und Negation abgesteckten Rahmen und in den begrenzten Dimensionen einer Sinnwelt ist Handlung und Erfahrung möglich. Handlung und Erfahrung bilden den Kern und den Ursprung der Religion. Ich halte die Ansicht für verfehlt, der man heute so oft begegnet und die auf die Phänomenologie zurückgeht: daß am Anfang das religiöse Erlebnis einzelner steht, aus dem sich dann in nachfolgender theologischer Verarbeitung und Konventionalisierung die Handlungen und zugehörigen Sinnwelten entwickelt hätten. Ich gehe vielmehr aus vom Primat der heiligen Handlung und der in ihr verankerten kollektiven religiösen Erfahrung. Die Riten sind älter als die Götter. Erfahrungen und Erlebnisse sind nur möglich innerhalb und außerhalb des Sinnhorizonts von Handeln, sie setzen ihn voraus, auch wo sie ihn transzendieren. In der phänomenologischen Perspektive beschreibt man die religiöse Handlung als »Antwort« des Menschen auf den »vorgängigen* Anstoß des Heiligen. Damit stellt man sich auf den Innenstandpunkt des Handelnden und bezieht sich auf das Eigenverständnis der Kultur. Ohne die Berechtigung dieser Methode im geringsten bestreiten zu wollen, möchte ich selbst mich doch zu einer historisch-analytischen Perspektive bekennen, die der zu beschreibenden Religion gegenüber einen Außenstandpunkt einnimmt. Von diesem Standpunkt aus er-

scheinen auch die Götter und ihr Handeln, auf deren Wirklichkeit das Handeln des Menschen antwortet, als eine kulturelle Schöpfung. »Gottesnähe« wird nicht zu einem letztlich ahistorischen und irrationalen Konzept, zur Sache der privilegierten Erfahrung religiöser Genies, die mit den Mitteln der Wissenschaft nicht nachzuvollziehen ist, sondern zu einem historischen Gegenstand analytischer Untersuchung. Indem ich die ägyptische Götterwelt als eine kulturelle Leistung betrachte, als Teil der Sinnwelt, in deren Dimensionen sich das religiöse Handeln der Ägypter orientiert, spreche ihr zwar eine Wirklichkeit außerhalb der ägyptischen Kultur ab, gestehe ihr aber innerhalb dieser Sinnwelt höchste Wirklichkeit

1.3 Dimensionen der Gottesnähe

Der Satz vom Primat der Handlung gilt auch für die Götter. Auch die Götter sind zunächst Träger und Partner von Handlungen und setzen als solche einen sinnhaft aufgebauten Handlungsraum voraus. Was ich abgekürzt »Gottesnähe« nenne, ist der Handlungsraum und Sinnhorizont sowohl der göttlichen Zuwendung als auch der menschlichen religiösen Handlung und Erfahrung. Seine spezifischen Dimensionen bestimmen daher ebenso den Gottesbegriff wie die Formen religiöser Erfahrung. Gottesnähe als Handlungsraum und Sinnhorizont ist überall dort vorausgesetzt, wo ein Umgang mit dem Göttlichen stattfindet. Wie dieser Umgang sehr verschiedene Formen annehmen kann, vom priesterlichen Ritus bis zur mystischen Versenkung, vom magischen Götterzwang bis zur Selbsthingabe, so hat auch der entsprechende Handlungsraum jeweils eine sehr andere Sinnstruktur. Dies nenne ich seine »Dimensionen*. Für die ägyptische Religion, verstanden als Sinnhorizont des Umgangs mit dem Göttlichen oder, anders gesagt, des religiösen Handelns und Erlebens, rechne ich mit drei Dimensionen:

1) der *kultischen,* die man auch die »lokale« oder die »politische« nennen kann, denn diese drei Aspekte hängen untrennbar zusammen, weil in der kultischen Dimension die Götter in Gestalt ihrer Kultbilder »ortsansässig« und zugleich, als Stadt- und Staatsgötter, Symbolfiguren kollektiver bzw. politischer Identität sind;

2) der *kosmischen,* denn für den Ägypter war der Kosmos »hierophan«, d.h. eine Sphäre göttlichen Handelns und religiöser Erfahrung;

3) der *mythischen,* womit die geheiligte Überlieferung gemeint ist, »was man sich von den Göttern erzählt«, die in Mythen, Namen,

Genealogien und sonstigen Überlieferungsformen gefaßte Anwesenheit der Götter im kulturellen Gedächtnis.
Die Dreiheit dieser Dimensionen läßt sich quellensprachlich ausweisen. Ein Osirishymnus der 18. Dyn. preist den Gott als

(2) König der Götter mit vielen *Namen,*
mit heiligen *Verkörperungen* und
geheimen *Kuhbildern* in den Tempeln.

Die Begriffe »Name«, »Verkörperung« und »Kultbild« beziehen sich auf die mythische, kosmische und kultische Dimension.
Ein späterer Text deutet die ramessidische »Reichstriade* im Hinblick auf diese drei Dimensionen aus:

(3) Drei sind alle Götter:
Amun, Re und Ptah, denen keiner gleichkommt.
Der seinen *Namen* verbirgt als Amun,
er ist Re im *Angesicht,*
sein *Leib* ist Ptah.

Name, Sichtbarkeit, Leib: das ist die gleiche Dreiheit von Sprache, Kosmos und Kult.
Es gibt mehr solcher Anspielungen. Im ganzen ist aber diese Konzeption von Gottesnähe weniger eine Sache expliziter theologischer Metatexte als vielmehr praktizierter und als solche impliziter Theologie. Die Wirklichkeit dieser drei Dimensionen hängt von der Existenz derartiger Metatexte ebensowenig ab wie die Grammatik einer Sprache von der Existenz expliziter grammatischer Beschreibungen. Gottesnähe als regelhaft strukturierter Handlungsraum steckt implizit in allem Umgang mit dem Göttlichen und läßt sich aus den Formen dieses Umgangs ebenso erschließen wie die Grammatik einer Sprache aus dem Sprachgebrauch. Ausgehend von der Praxis gelangt man so zu einer Theorie der ägyptischen Religion. Auch wenn unser Versuch einer »Theorie« der ägyptischen religiösen Praxis nicht auf die Existenz ägyptischer theoretischer Ansätze angewiesen ist, so kann es doch als eine willkommene Bestätigung gelten, wenn sich gelegentlich solche Ansätze finden lassen. Zu einer expliziten und kohärenten Darlegung ägyptischer Theologie auf der Meta-Ebene des theoretischen Diskurses ist es aber in Ägypten ebensowenig gekommen wie zu anderen Formen theoretischer Explikation, z. B. Grammatiken, Rhetoriken oder Geschichtsschreibung. Die Erschließung des theoretischen Diskurses war, zumindest in der Mittelmeerwelt, bekanntlich eine Errungenschaft der griechischen Kultur. Das gilt auch für die Theologie im Sinne einer Theorie der religiösen Praxis. Es ist nun sicher mehr als

ein Zufall und eine merkwürdige, in ihrer Tragweite noch nicht recht abzuschätzende Bestätigung, daß es in der mittleren Stoa zu einer Schematik der Theologie gekommen ist, deren Dreiteilung genau den ägyptischen Dimensionen der Gottesnähe entspricht. Nach M. Terentius Varro und Augustin umfaßt die Theologie drei Arten (genera): theologia politike (civilis), physike (naturalis) und mythike (fabularis), in exakter Korrespondenz zur kultischen, kosmischen und mythischen Dimension. Denn wenn die »politische Theologie« - über die Entsprechung der anderen beiden Arten braucht wohl kein Wort verloren zu werden - sich Varro zufolge damit beschäftigt, »welche Götter von Staats wegen der jeweilige Bürger verehren und welche heiligen Handlungen und Opfer er machen soll«, dann ist auch hier die Einheit des Kultischen und des Politischen, wie in Ägypten, evident. Diese Übereinstimmung läßt m.E. nur zwei Deutungen zu: Entweder es handelt sich um eine universale Trichotomie, wie etwa die ebenfalls stoische Dreiteilung der »menschlichen Dinge« in »personae, loca, tempora«: dann ist es nicht weiter verwunderlich, wenn man überall auf dieselbe Kategoriendreiheit stößt: oder aber, es gibt im Bereich der »göttlichen Dinge« auch ganz andere Kategorien oder Dimensionen: dann verweist die Selektion und Bestimmung gerade dieser identischen Dreiheit auf eine strukturelle Verwandtschaft der ägyptischen und der klassisch-antiken Religion - wie sie ja Übrigens auch von den Alten, besonders von Herodot, immer wieder mit Verblüffung konstatiert wurde. Persönlich neige ich zu der zweiten Alternative und werde zur Begründung dieser Ansicht in Kap. 6.2 einiges anführen. Im übrigen aber muß ich die Frage an die Kenner der antiken und der übrigen, für einen Vergleich mit der ägyptischen in Betracht kommenden Religionen weitergeben. Es wäre wünschenswert, wenn der hier vorgetragene Versuch, die in der ägyptischen Religion praktizierte Konzeption von »Gottesnähe« in der Spezifik ihrer Dimensionen zu beschreiben, auch für andere Religionen Anwendung finden könnte. Erst hier nämlich, auf der Ebene der in den verschiedenen Religionen praktizierten Theorien oder (impliziten) Theologien scheint mir eine religionswissenschaftliche Komparatistik möglich und sinnvoll. Die Konzeption der -»Gottesnähe* im Sinne eines als Sinnhorizont göttlichen und menschlichen Handelns und Erlebens je historisch spezifisch dimensionierten Handlungsraumes bildet das tertium comparationis, den Kontext und die Tiefenstruktur der zu vergleichenden Phänomene.

1.4 Gott und die Götter

Die folgende Darstellung der ägyptischen »Theologie und Frömmigkeit* bleibt nun allerdings bei einem solchen Versuch nicht stehen, die in der ägyptischen Religion praktizierte »implizite* Theologie zu erschließen. Von den beiden Teilen, in die sie sich gliedert, ist nur der erste, größere, den Dimensionen der Gottesnähe als der Theorie ägyptischer religiöser Praxis gewidmet. Der andere widmet sich den Formen »expliziter« Theologie, der Entfaltung eines »theologischen Diskurses« im 2. Jt. v. Chr. Das scheint der eben geäußerten Ansicht zu widersprechen, daß erst die Griechen zu einer theoretischen Explikation der religiösen Praxis vorgestoßen seien. Deshalb muß ich schon hier klarstellen, was dann an entsprechender Stelle im einzelnen ausgeführt werden wird: daß nämlich »explizite Theologie« in Ägypten sich gerade *nicht* auf die Praxis bezieht. Sie ist alles andere als eine Explikation traditioneller impliziter Theologie, als eine Theorie der ägyptischen Religion. In ihren Anfängen läuft die »explizite Theologie« in Ägypten der »impliziten* sogar strikt zuwider. Zugespitzt läßt sich der Gegensatz so formulieren, daß es die »explizite« Theologie mit »Gott«, die implizite dagegen mit »den Göttern* zu tun hat. In der Ägyptologie hat man diesen Unterschied bis heute nicht verstanden. Es erscheint widersinnig, daß eine Sprache für zwei so verschiedene Begriffe wie »Gott« - als der schlechthinnige und zugleich personifizierte Inbegriff des Göttlichen - und »Gott« - als das Mitglied einer polytheistischen Götterwelt, das »Element« der »Klasse« der Götter-ein und dasselbe Wort verwenden soll, ja, daß überhaupt im Rahmen einer polytheistischen Religion ein Begriff wie »Gott« in diesem umfassenden und doch eigentlich erst monotheistischen Sinne gebildet werden könne. Der Widersinn oder besser, das Problematische, Konfliktbehaftete dieses Nebeneinanders soll gar nicht bestritten werden. Es ist aber ein Irrtum, zu meinen, der Begriff »Gott* m einem umfassenden, über »die Götter« hinausgehenden Sinne sei das Vorrecht der monotheistischen Religionen. Damit verbaut man sich das Verständnis für die Komplexität historischer Polytheismen. Wenn die Griechen von »dem Gott« (hò theós) sprechen, dann meinen sie meist nicht ein beliebiges Element der Klasse »Götter«, sondern den obersten Gott, Zeus, der die Welt, Menschen und Götter, in Händen hält. Das berühmte homerische Bild der goldenen Kette, an der Zeus, wenn er wollte, die gesamte Götterwelt aufheben könnte, hat den Griechen das Problem von »Gott« und »Göttern« in spielerischer Weise veranschaulicht. In Ägypten entfaltet sich an diesem Problem der Diskurs expliziter Theologie.

Es mag einfache polytheistische Religionen geben, die keinen Begriff von »Gott« jenseits ihrer polytheistischen Götterwelt ausgebildet haben. Erik Hornung hat etwa, aber wie ich meine zu Unrecht, in seinem Buch *Der Eine und die Vielen* (Darmstadt 1971) die ägyptische Religion als eine solche dargestellt. Die meisten Polytheismen jedoch, die die Religionsgeschichte kennt, sind in dem Sinne komplex, daß sie mit einer Götterwelt rechnen oder besser, leben, jenseits derer »Gott« als ein »Höchstes Wesen« steht, der die Welt einschließlich ihrer Götter geschaffen hat. Dieses Nebeneinander ist immer problematisch: darin liegt eben die Komplexität wirklicher, gelebter Religionen, im Gegensatz zu religionswissenschaftlichen Theorien, die entweder, wie der - in der Ägyptologie etwa von Hermann Junker vertretene - »Urmonotheismus« Pater Wilhelm Schmidts den Polytheismus um die Götterwelt verkürzen oder umgekehrt ihm einen Begriff von »Gott« jenseits der GÖtterwelt absprechen wollen.

Eigentümlicherweise, aber wohl aus der monotheistischen Position unserer eigenen Religion heraus verständlich, ist die Ägyptologie in den ägyptischen Quellen zuerst »Gottes« und nicht der Götter ansichtig geworden. Schon Champollion äußerte sich 1839 begeistert über den »monotheisme pur«, der ihm aus den sich eben erst erschließenden Quellen entgegenzutreten schien. Diese Anschauung verdichtet sich in den späteren Darstellungen der ägyptischen Religion, vor allem bei Etienne Drioton und Hermann Junker, zu einer monotheistischen Fixierung, dergegenüber dann Hornungs Buch die längst fällige Gegendarstellung bedeutete. Hornung hat das Verdienst, die Wirklichkeit der polytheistischen Götterwelt in der ägyptischen Religion nachdrücklich zur Geltung gebracht zu haben, und wenn seine Darstellung auch in der kategorischen Ablehnung jedes Begriffs von >>Gott« jenseits der Götterwelt an der Einseitigkeit ihrer Gegner leidet, bleibt sie doch eine vorzügliche Beschreibung jener Befunde, die wir hier als »implizite Theologie« zusammenfassen.

Das Problem komplexer Polytheismen, die neben oder jenseits einer polytheistischen Götterwelt zugleich einen Begriff »Gottes« kennen, besteht darin, daß die Allmacht Gottes die Wirklichkeit der Götter aushöhlt. Das Problem wird meist so gelöst, daß »Gott« auf die aktuelle Ausübung seiner Allmacht verzichtet und sich als *deus otiosus* an den Himmel zurückzieht. Auch die griechische Mythologie lebt von dem entsprechenden Verzicht des Zeus, ohne den es weder von ihm noch von den anderen Göttern etwas zu erzählen gäbe. Das Bild der goldenen Kette tritt bei Homer ja nur als Ausdruck reiner Potentialität in den Blick. Zeus konnte, wenn er wollte

- aber er verzichtet, und so bleibt die Welt in ihren Angeln und die erzählbare Wirklichkeit der Götter erhalten. Dieser Widerspruch ist logisch nicht aufzulösen. Wir haben es mit einer echten Komplementarität zu tun, mit zwei sich ausschließenden und gleichermaßen wahren Anschauungen, wie bei der Wellen- und der Korpuskeltheorie des Lichts. Die Wirklichkeit der Götter, in einer polytheistischen Religion, beruht auf der mythischen Erfahrung der Welt als Handlung. In den menschlicher Verfügung entzogenen und zugleich existenziell bedeutsamen Vorgängen erblickt der Mythos das Walten der Götter, deren Vielheit und Differenziertheit in diesem Weltbild auf doppelte Weise ontologisch verankert ist: einmal, weil die Wirklichkeit selbst differenziert und vielfältig ist, in Leben und Tod, Gut und Böse, Licht und Finsternis, Liebe und Streit, Ordnung und Zerstörung, Höhe und Tiefe, Rausch und Besinnung, Gliederung und Auflösung; zum anderen, weil die Wirklichkeit als Handlung ausgelegt wird und Handeln immer Panner, Rollen, Arbeits- und Gewaltenteilung voraussetzt, eben das, was wir im Rahmen unserer Theorie als »Konstellationen« beschreiben und was, auf der Basis des mythischen Weltbilds und Handlungsbegriffs, die Grundstruktur der polytheistischen Götterwelt bildet. Die Wirklichkeit der Götter leugnen heißt, der Welt dieses differenzierte numinose Eigenleben absprechen, sie zur verfügbaren »Natur« depotenzieren.

1.5 Implizite und explizite Theologie

Die damit nicht einfach in Einklang zu bringende Wirklichkeit »Gottes« beruht auf ganz anderen Erfahrungen, Ihnen widmet sich, in Ägypten, die »explizite« Theologie. Sie entzündet sich hier am Problem der Theodizee, der Rechtfertigung »Gottes«. Es ist ganz entschieden »Gott« (und weder »die Götter<< noch ein beliebiges Mitglied der Götterwelt), den man für die Schöpfung verantwortlich macht, für die Vergänglichkeit der Ordnung, die Fehlbarkeit des Menschen, das Scheitern des Guten. Die Idee eines deus otiosus, eines Machtverzichts und Rückzugs Gottes aus der Schöpfungswelt taucht im Zusammenhang dieser Auseinandersetzung nur als erschrockene Frage auf (»Schläft er etwa?«), um energisch zurückgewiesen zu werden. Für die Ägypter war dies keine Lösung, sondern die apokalyptische Vision einer ihres Sinnzusammenhangs beraubten Welt. Sie haben an beiden Wahrheiten, an der Einheit »Gottes« und an der differenzierten Vielheit der »Götter<< festgehalten, bis auf Echnaton, der diese Spannung nicht ertrug und

den Versuch machte, eine neue Religion zu stiften, die nur noch »Gott« kannte. Daß es zu einem solchen Versuch überhaupt kommen konnte, zeigt, ebenso wie sein aisbaldiges Scheitern, wie unabdingbar *beide* Wirklichkeiten in der Komplexität des ägyptischen Polytheismus und seiner Welterfahrung verankert waren.
Implizite und explizite Theologie haben also von Haus aus ein ganz anderes Thema, beziehen sich auf ganz andere Horizonte der Welterfahrung. Implizite Theologie hat es nicht mit Fragen der Urzeit und Endzeit, der Weltrechtfertigung und des Bösen zu tun. Sie kreist um die heiligen Handlungen, wie sie im Kult vollzogen werden, als welche sie die kosmische Wirklichkeit auslegt und wie sie sie von den Göttern erzählt. Implizite Theologie ist notwendig und wesenhaft »konstellativ«, sie steht und fällt mit der differenzierten und »konstellierten« Vielheit der Götterwelt. In jeder ihrer drei Dimensionen ist die Idee der Einheit Gottes ausgeschlossen. In Kult, Kosmologie und Mythos hat »Gott« keinen Ort. Ebenso notwendig und wesenhaft ist alle explizite Theologie in Ägypten »transkonstellativ«. Es gibt keine Konstellation, in die »Gott« zu den Göttern treten könnte. Die hierarchische Lösung eines Götterkönigtums wäre, wie das Beispiel des Zeus und vieler anderer polytheistischer Mythologien zeigt, mit einem Machtverzicht oder Wirklichkeitsschwund »Gottes« verbunden. Mit den Mitteln des Mythos läßt sich die Idee der Einheit Gottes nicht fassen, jedenfalls nicht als eine aktuelle, gegenwärtige Wirklichkeit.
Aus diesem Widerspruch bezieht der Diskurs der expliziten Theologie die Dynamik seiner Entfaltung. Hier liegt das Problem, das über die Jahrhunderte hinweg den nicht abreißenden Prozeß einer Ideenevolution in Gang setzte, die mit der Amarna-Religion im offenen Konflikt endete. Aus der vermutlich sehr schmerzlichen Erfahrung dieses Konflikts geht die ägyptische Religion verwandelt hervor und gelangt in der Folgezeit zu einer Lösung, die sich bis zum Ende der ägyptischen Religion als tragfähig erwies. Jenseits der herkömmlichen drei Dimensionen der Gottesnähe, wie sie die implizite Theologie praktizierte, wird nun die vierte Dimension des transzendenten »Gottes« denkbar. Der theologische Diskurs dieser Jahrhunderte entwickelt als Transzendenz-Theologie eine neuartige Begrifflichkeit, die es erlaubt, »Gott« und »Götter<< zueinander in Beziehung zu setzen und beide Wirklichkeiten zu vermitteln. Dabei wird »Gott«, unter verschiedenen der herkömmlichen Namen, allen voran Amun (und in der griechisch-römischen Antike dann Isis) zu einer Gestalt der Volksfrömmigkeit und zum Protagonisten der Zaubertexte, von den ramessidischen bis zu den Papyri Graecae Magicae. Über das Corpus Hermeticum und die Alche-

mie haben die Späthorizonte dieses ramessidischen Pantheismus bis in unsere eigene jüngere Vergangenheit hineingewirkt, bis in romantische Strömungen, denen auch Champollion nahe stand, die ihn zu seiner Großleistung der Hicroglyphenentzifferung anspornten und schließlich zu seiner Begeisterung »Gott« entdecken ließen im farbigen Abglanz der ägyptischen Götterwelt.

Quellennachweise

(1) ÄHG Nr. 20, 31-37. - (2) ÄHG Nr. 213, 2-3. - (3) ÄHG Nr. 139, 1-5.

Literaturkinweise

Allgemeine Darstellungen der ägyptischen Religion

A. Erman, Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden (Berlin und Leipzig 1934)
H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten (Leipzig 1941)
H. Frankfort, Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion äs the Integration of society and nature (Chicago 1948)
H. Frankfort, Egyptian Religion. An Interpretation (New York 1948)
H. Junker, Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion (Einsiedeln 1948)
H. ßonnei, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (Berlin 1952)
S. Morenz, Ägyptische Religion (Stuttgart 1960)
S. Morenz, Gott und Mensch im alten Ägypten (Leipzig 1965)
E. Otto, Die Religion der alten Ägypter, Handbuch der Orientalistik

E. Hornung, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen (Darmstadt 1971)
H. Brunner, Grundzüge der allägyptischen Religion (Darmstadt 1983)

Zum Monotheismus-Problem

E. Otto, Monotheistische Tendenzen in der äg. Religion, in: WdO 2 (1955)99-110
E. Otto, Altägyptischer Polytheismus. Eine Beschreibung, in: Saeculum 14 (1963) 249-285
S. Morenz, Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten, SBSAW 109.2 (1964)
E. Homung, Der Eine (s.o.), bes. 1 — 19
G. Posener, Sur le monotheisme dans l'ancienne Egypte, m i Fs Henri Cazelles, AOAT 212 (1981) 347-351

E. Hornung, Die Anfänge von Monotheismus und Trinität in Ägypten, in: Karl Rahner (Hg.), Der eine Gott und der dreieine Gott (Zürich 1983), 48-66

Zur Dreiteilung der antiken Theologie vgl. zuletzt

H. Cancik, Augustin als »constantinischer Theologe«, in: J. Taubes (Hg.), Der Fürst dieser Welt (München 1983), 136ff. mit weiterer Literatur

Zu Champollion

J. Yoyotte, ChampolHon et le pantheon egyptien, in: Bull. Soc. Franc. d'Eg. 95(1982)76-108

Zum Hermetismus vgl. zuletzt

F. Daumas, Le fonds egyptien de PHermetisme, in: Gnosticisme et Monde hellenistique (Louvain-Ia-Neuve 1982), 1—25

Erster Teil

Die Dimensionen der Gottesnähe: Die implizite Theologie des ägyptischen Polytheismus

Zweites Kapitel Die lokale oder kultische Dimension

2.1 Stadtgötter und Gottesstädte

(1) »Abbild des Himmels« *(imago caeli),* »Tempel der ganzen Welt« *(mundi totius templum):* so preist ein später, in lateinischer Sprache überlieferter Text des Corpus Hermeticum das Land Ägypten als den Wohnsitz der Götter. Diese segensreiche Anwesenheit der Götter in Ägypten ist aber gefährdet: der Text fährt fort mit der apokalyptischen Vision, in der die Götter Ägypten verlassen und wieder zum Himmel aufsteigen werden und das Land Ägypten von aller göttlichen Anwesenheit entblößt zurücklassen. Diese erstaunliche Anschauung ist die genaue Umkehnmg der verbreiteten mythischen Vorstellung, derzufolge die Götter einst, in der mythischen Urzeit, auf Erden wohnten, sich dann aber in ein Jenseits zurückgezogen haben, dessen Gegensatz zum Diesseits der von den Menschen besiedelten Sphäre die Wirklichkeit bestimmt. In Ägypten bestimmt die Vorstellung einer irdischen »Wohngemeinschaft von Göttern und Menschen« *(consortium hominum deorumque)* gerade die Gegenwart und der Gedanke einer Entfernung der Götter an den Himmel kommt einer apokalyptischen Katastrophe gleich! Haben die Ägypter wirklich geglaubt, daß ihre Götter leibhaftig in den irdischen Tempeln wohnten? Haben sie Kultbild und Gottheit, Symbol und Wirklichkeit verwechselt? War ihnen die Trennung von Diesseits und Jenseits fremd ? Keineswegs. Sie haben diese Grenzen nur anders gezogen, als es uns heute, und als es den damaligen Nachbarreligionen, deren Tradition uns vertrauter ist, natürlich erschien. Vollkommen zu Recht und in ganz authentischer Weise verweist dieser späte Text so nachdrücklich auf die immense Rolle, die die Tempel in Ägypten gespielt haben. Unter den Ländern der damaligen Welt war Ägypten mit Sicherheit am dichtesten mit Tempeln - und d. h. von Göttern - besiedelt. Die Vorstellung Ägyptens als eines einzigen Tempels inmitten einer profanen Welt, als irdischer Wohnstatt der Götter,

beinhaltet aber noch mehr als lediglich das Faktum einer außergewöhnlichen Tempeldichte. Man hat sich doch wohl auch die Anwesenheit der Götter in diesen Tempeln intensiver, leibhaftiger, weniger symbolisch vorgestellt als in den anderen Religionen. Worauf wir hier verwiesen werden, ist die »lokale« Dimension des ägyptischen Gottes Begriffs. Drei Themen sind hier zentral:

(a) die Vorstellungen von »Autochthonie« und territorialer Herrschaft der Götter und ihre theologische Ausdeutung (»Stadtgott-Theologie«);

(b) der Gedanke des Tempels als »imago caeli« und seine Doppelfunktion als Gotteswohnung und Wirtschaftsbetrieb;

(c) der Gedanke einer durch das Bild und den Ritus vermittelten göttlichen »Einwohnung« auf Erden.

Auf diese drei Komplexe möchte ich im folgenden näher eingehen. Dabei wird es darauf ankommen, sowohl die für die ägyptische Kultur insgesamt charakteristischen Merkmale herauszuarbeiten, als auch die historische Dimension nicht aus dem Auge zu verlieren, in der sich natürlich während einer mehr als dreitausendjährigen Geschichte tiefgreifende Wandlungen vollzogen haben. So wird man auf »phänomenologischer« Ebene die erstaunliche Idee einer irdischen *praesentia numinum* hervorheben, d.h. die bis zur Fast-Identität angenäherte Beziehung von Abbild und Urbild bzw. Symbol und Wirklichkeit. Auf »historischer« Ebene wird man den Wandlungen Rechnung tragen, die innerhalb dieses allgemeinen Rahmens die je spezifischen Interpretationen der Beziehung von Symbol und Wirklichkeit in den verschiedenen Epochen der ägyptischen Geschichte erfahren haben.

Die ägyptische Götterwelt hat eine lokale Dimension: dieser Satz bedeutet, daß nach ägyptischer Vorstellung die Götter auf Erden ansässig sind. Wie hat man diese Ansässigkeit interpretiert? Zunächst und vor allem als *Herrschaft.* Das Reich der ägyptischen Götter ist durchaus von dieser Welt, Sie bewohnen ihre Tempel als Grundherren, als Eigentümer des Bodens, der zu diesen Tempeln gehört. In Ägypten gehört weitaus das meiste Land den Tempeln. Es wird entweder von den Tempelbediensteten selbst bewirtschaftet oder verpachtet. Die Tempel zahlen keine Steuern an den Staat, da sie selbst staatliche Betriebe sind. Der König begünstigt sie mit Stiftungen, aber er verfügt auch über ihren Besitz. Die königlichen Schenkungen machen die Krone nicht arm. Es gibt keine wirtschaftliche und keine begriffliche Trennung zwischen »Staat« und »Kirche«. Im Gegenteil macht gerade die Summe der landeignenden Tempel und Götter den Inbegriff des »Staates« aus. Dieser Gedanke kommt etwa in den königlichen Riten der Herrschaftsüber-

nahme (Krönung) und Bestätigung (Jubiläums- oder »Sed«-Fest) sehr deutlich zum Ausdruck. Der König agiert hier vor den versammelten Landesgöttern. Sie sind die Herren des Landes, die ihn als ihren Repräsentanten anzuerkennen haben. Sie verkörpern das Land als politische Einheit.
Ebenso wie die Gesamtheit der Götter den politischen Begriff »Ägypten«, so verkörpert der einzelne landeignende Ortsgott den Begriff der »Stadt«. Die ägyptische Stadt ist immer die Stadt eines Gottes. Periphrasen wie »Stadt des Amun«, »Stadt des Thoth« und »Stadt des Ptah« bezeichnen so eindeutig Theben, Hermupolis und Memphis, daß die Griechen für die meisten ägyptischen Städte derartige Namen eingeführt haben, wobei sie die ägyptischen Götternamen durch griechische Äquivalente ersetzten. Aus einer >Stadt des Amon« wird »Diospolis«, »Stadt des Min« wird zu »Panopolis«, »Stadt der Hathor« ergibt »Aphroditopolis«, »Stadt des Thoth«: Hermupolis, »Stadt des Anubis«: Kynopolis (wegen der Hundsgestalt des Gottes), »Stadt des Upuaut«: Lykopolis (wegen der Wolfsgestalt des Upuaut) und nach dem gleichen Prinzip wird aus der »Stadt des Sobek« Krokodilopolis. Alle diese Städte heißen ägyptisch ganz anders. Die griechische Nomenklatur erfaßt aber genau den Begriff der ägyptischen Stadt, der sich als Herrschaftsgebiet eines Gottes konstituiert. Dabei handelt es sich um eine symmetrische Relation. Ebenso wie der Begriff der Stadt bestimmt wird durch die Herrschaft, die eine Gottheit in ihr und über sie ausübt, wird der Begriff des Gottes durch die Stadt bestimmt, die er beherrscht. Ebenso eindeutig, wie »Stadt des Amun« Theben bezeichnet, bezeichnet »Herr von Theben« den Gott Amun, »Herr von Hermupolis« Thoth, »Herrin von Dendera« Hathor usw. In der lokalen Dimension der Götterwelt erscheinen die Götter als Stadtgötter und die Städte als Gottesstädte. Aber nicht nur der Begriff, sondern auch der tatsächliche Aspekt einer ägyptischen Stadt wird bestimmt durch ihre Funktion, Sitz einer Gottheit zu sein, die über sie herrscht. Die ägyptischen Städte sind in der Regel nicht von Mauern umgeben. Ummauert und befestigt sind allein die Tempelbezirke, die das Gotteshaus und die Wirtschaftsgebäude umschließen. Mit ihren Mauern und Bastionen ragen sie wie Kastelle aus dem flachen Land und bilden auch optisch die Kerne der Siedlungen, die sich um sie herum ankristallisieren.
Für den alten Ägypter ist daher der Begriff der Stadt in erster Linie religiös bestimmt. In einer Stadt zu wohnen bedeutet: dem Gott nahe zu sein, der in ihr gebietet. Zu einer Stadt gehören heißt: der Zuständigkeit ihres Stadtgottes zu unterstehen. In Ägypten hat ein jeder »seine« Stadt und damit »seine« Gottheit, der er »folgt<< und

die für ihn sorgt. Bürgersinn und Heimatbewußtsein sind religiöse Bindungen, Bindungen zwischen Gott und Mensch. Vieles spricht dafür, daß sich die religiöse Färbung in der Bindung des Menschen an seine Stadt im Laufe der ägyptischen Geschichte immer mehr verstärkt hat. Daher orientiert sich unsere vornehmlich phänomenologische Analyse dieser Beiiehung vor allem an Quellen des Neuen Reiches und der Spätzeit und trifft vor allem für diese Epochen der ägyptischen Geschichte zu. In den Grabinschriften des 3.Jt. v. Chr. heißt es:

(2) Ich bin aus meiner Stadt gekommen
und hinabgestiegen aus meinem Gau,
nachdem ich darin Gerechtigkeit geübt habe.

Im Totenbuch des Neuen Reichs liest sich das so:

(3) Ich bin heute aus der Stadt meines Gottes gekommen: Memphis.
Sie ist der wahre aller schönen Gaue in diesem Land.
Ihr Gott ist der Herr der Maat,
der Herr der Speisen, reich an Kostbarkeiten.

Alle Ländern ziehen zu ihr,
Oberägypten kommt zu ihr stromab gefahren,
Unteragypten mit Segel und Ruder,
um sie festlich zu machen jeden Tag,
wie es ihr Gott befohlen hat.

Keiner, der in ihr wohnt,
sagt: »Hätte ich doch!«
Selig, wer Gerechtigkeit übt für den Gott in ihr!
Er gibt dem ein Alter, der sie für ihn tut,
das Werden zu einem Ehrwürdigen,
dies zu erreichen in schönem Begräbnis,
eine Beisetzung im Heiligen Bezirk.

Aus Memphis kommen heißt, dem Ptah gedient zu haben und von Ptah mit einem »schönen Begräbnis« belohnt worden zu sein. Dadurch, daß sie Gottheiten beherbergen, machen die ägyptischen Städte auch den Menschen auf Erden heimisch. Sie verheißen ihm Gottesnähe und damit Unsterblichkeit. Denn: wer seinem Gotte auf Erden folgt, den wird er im Jenseits belohnen. Folgen kann man aber nur dem Gotte seiner Stadt, und nur dem Bürger ist solcher Gottesdienst beschieden. Darum preist man den, der als Bürger einer »Gottesstadt« sein Leben als loyaler Diener seines Stadtgottes verbracht hat:

(4) Wohl dem, der in Theben ist!
Er geht zur Ruhe im Heiligen Bezirk als Lebender Ba,
der das Ausrufen des Opferdienstes hören wird,
ein untadeliger Verklärter, der eintreten wird unter
(die Gelobten) (. . .) am Talfest.
Gib, daß ich ruhe wie sie.
Wer aber begraben ist in der Totenstadt Chefthernebes,
der wird Wasser empfangen in Theben,
der wird die Schönheit Amuns sehen sooft er erscheint,
dessen Schatten wird fest sein in der Unterwelt,
dessen Ba wird im Himmel sein wie (die Sonne).
.(5) Möge er das Alter empfangen in seiner Stadt Theben,
indem er heil ist vor dem Abscheu seines Gottes.
Möge er Gunst empfangen in Karnak
mit Speise vom Hause seines Gottes.
Möge er Geehrtheit empfangen in (Schedebu ?),
indem er in seinem Wesen wie ein Gelobter ist.

(6) Du bist geboren in der Stadt Theben
als einer, der zum Gefolge des Osiris gehört.
Seine (Thebens) Häuser haben dich als Kind versorgt,
seine Mauern haben dein Alter empfangen.
Sie werden nicht leer sein von deinem Nachkommen,
dem Hohenpriester von Karnak.
Dein Herz ist richtig befunden worden
auf der Waage der Wahrheit.
Dein Bild zieht im Hof (des Tempels) herum.
Erhebe deine Stim! Empfange die Spende!
Siehe, dein Sohn gleicht deiner Trefflichkeit.
Er ist es, der die Leitung in deiner Stadt ergriffen hat,
so daß ihre vier Seiten sind als wärest du noch auf Erden.

(7) Dann landet man als Gelobter in Theben,
dem Gau der Wahrheit, dem Boden des Schweigens.
Die Unrecht tun treten nicht ein zu ihr,
der Stätte der Wahrheit;
die Fähre, die den Rechtschaffenen übersetzt,
ihr Fährmann setzt die Frevler nicht über.
Wohl dem, der in ihr landet!
Er wird ein göttlicher Ba wie die Neunheit.

(8) Gut ist es, auf dem Wege Gottes zu wandeln,
Großes wird dem zuteil, der ihn In sein Herz gibt.
Sein Denkmal ist das auf Erden.
Wer seinen (Gottes) Weg in sein Herz gibt, gedeiht auf ihm,

vollendet seine Lebenszeit in Herzenssüße
und ist erlauchter als seinesgleichen.
Er wird alt in seiner Stadt
als Ehrwürdiger seines Gaues.
Alle seine Glieder verjüngen sich als Kind.
Seine Kinder sind zahlreich vor ihm,
als Vornehme ihrer Stadt,
Sohn folgend auf Sohn.

Er gelangt zum Heiligen Bezirk in Herzenssüße,
in schöner Einbalsamierung in der Arbeit des Anubis.
Die Kinder seiner Kinder erheben ihn,
sie sagen zu ihm, die Einwohner seiner Stadt,
wenn er zum Leben schreitet:
»Das ist ein Gefolgsmann des Ersten der Westlichen,
kein Tadel eines Gottes ist an ihm.«

Die Sehnsucht nach einer Stadt gehört zu den beliebten Themen der ramessidischen Lyrik. Diese kleinen Gedichte haben meist einen ausgeprägt religiösen Ton. Die Sehnsucht nach der Stadt ist zugleich die Sehnsucht nach der Nähe ihres Gottes:

(9) Siehe, mein Herz hat sich fortgestohlen,
es eilt zu dem Ort, den es kennt,
es reist stromauf um Memphis zu schauen.
Ich aber, ich sitze (zu Hause)
und warte auf mein Herz, daß es mir den Zustand von Memphis sagen könnte.

Kein Auftrag gelingt mehr in meinen Händen:
mein Herz ist fortgelaufen von seinem Platz.
Komm zu mir, Ptah,
und hole du mich nach Memphis.
Laß mich dich sehen nach Belieben.

Ich wache, aber mein Herz schläft.
Mein Herz ist nicht in meinem Leib.
Alle meine Glieder sind vom Übel ergriffen:
mein Auge ist ermattet vom Sehen,
mein Ohr hört nicht.
Meine Stimme ist heiser,
alle meine Worte sind verdreht.
Sei mir gnädig! Gib, daß ich daraus erstehe.

(10) Siehe, ich will nicht aus Theben fortgehen.
Ich bin fortgeholt worden gegen meinen Willen.

Ich werde tanzen, wenn ich nordwärts fahre,
wenn Theben bei mir ist
und die Amun-Domäne mich auf allen Seiten umgibt.

Bring mich in deine Stadt, Amun,
denn ich liebe sie.
Ich liebe deine Stadt mehr als Brot und Bier, Amun,
mehr als Kleider und Salböl.
Der Erdboden deines Ortes ist mir lieber
als die Narden eines anderen Landes.

(11) O Thoth, bring mich nach Hermupolis,
deiner Stadt, süß an Leben,
indem du für mich sorgst mit Brot und Bier,
indem du meinen Mund behütest beim Sprechen.

(12) »Was wird aus uns?« seufzen täglich in ihrem Herzen
jene, die fern von Theben sind,
die den Tag lang träumen von ihrem (Thebens) Namen . ..
Süßer ist das Brot dessen, der da ist
als ein Sandmeer von Gänsefett.
Süßer ist ihr . . . als Honig,
man trinkt davon bis zur Trunkenheit.
O sieh den Zustand dessen, der in Theben sitzt!
Der Himmel verdoppelt ihm den Lufthauch.

(13) O wie schön ist es, in der Südstadt (=Theben) zu sitzen!

Die Deltaresidenz der Ramessiden wird folgendermaßen beschrieben:

(14) Jedermann hat seine eigene Stadt verlassen
und sich in ihrer Nachbarschaft angesiedelt.
Ihren Westteil bildet das Haus des Amun,
ihren Südteil das Haus des Seth.
Astarte ist in ihrem Osten
und Uto in ihrem Nordviertel.
Das Schloß in ihrer Mitte ist wie das Lichtland des Himmels.

Der Nimbus der heiligen Gottesstädte zieht Siedler und Besucher an. So heißt es von Memphis

(3) Zu ihr zieht jedes Land.
Oberägypten kommt zu ihr stromab.
Unterägypten mit Segel und Ruder.

So wird schon im Mittleren Reich Abydos als Heilige Stadt gepriesen als

(15) diese Insel, zu der man pilgern muß,
die Mauern, die der Allherr bestimmt hat,
die segensreiche Statte seit der Zeit des Osiris,
die Horus gegründet hat für seine Väter,
der die Sterne im Himmel zinspflichtig sind)
die Herrin des Himmelsvolkes,
zu der die Großen aus Busiris kommen,
die Heliopolis gleich kommt an Segenskraft,
über die der Allherr zufrieden ist.

Im Neuen Reich wünscht sich einer,

(16) nach Theben, dem siegreichen, zu gelangen,
dem Auge des Re, der Herrin der Tempel,
das Lichtland ist sie dessen mit verborgenem Namen,
seine Stadt, die er bestimmt hat.

»Sonnenauge«, »Lichtland«, »Urhügel«: das sind typische Prädikate der Heiligen Stadt, wie sie im Neuen Reich vor allem für Theben gebräuchlich sind:

(l 7) Ich weiß (sagt die Königin Hatschepsut),
daß Karnak das Lichtland auf Erden ist,
der erlauchte Urhügel des Anbeginns,
das Lichtauge des Allherrn,
sein Herzenssitz, der seine Schönheit erhebt,
und ihm sein Gefolge versammelt.

Mit ähnlichen Worten bekennt Thutmosis III.:

(18) Denn ich habe erkannt, daß Theben die Ewigkeit ist,
Amun die Dauer
und Re der Herr von Karnak ist.
Das südliche Heliopolis (= Theben) ist sein strahlendes Auge
in diesem Lande ...
Die Ewigkeit bedeutet es, dort zu sein.

In einem späteren Text heißt Theben

(19) das Auge des Re, die Herrin der Länder,
ein Ebenbild ist sie des Himmels,
der sich entfernte, er ließ auf ihr sich nieder am Anbeginn.

Für die ägyptische Stadt bemißt sich ihr Rang nach ihrer Heiligkeit. Der sakrale Rang einer Stadt bestimmt sich nach ihrem Alter. Die

Heilige Stadt Hegt auf dem Urhügel, der am Anbeginn der Welt aus den Fluten auftauchte:

(20) Maßgeblich ist Theben für jede Stadt:
Wasser und Land waren (vermischt) in ihr am Anbeginn.
Der Sand kam, um die Äcker abzumessen,
um ihren Boden entstehen zu lassen auf dem Urhügel, damit das Land entstehe.

In einem ptolemäischen Text heißt es von Theben:

(21) Als die Erde in der Tiefe der Urflut war,
da watete er (Amun) auf ihr (Theben).
Sie vertrieb seine Mattigkeit vollständig,
als er sich auf ihr niederließ.
Sie war der >Lebensort<, der zum Urhügel wurde,
der aufragte am Anbeginn.

Die Stadt ist das erste und älteste Schöpfungswerk, ja sie geht im Grunde genommen der eigentlichen Schöpfung noch voraus, die erst durch sie und von ihr aus möglich wird. »Als Heliopolis noch nicht gegründet war, daß ich hätte darin sein können«, so beschreibt der Schöpfergott in einem alten Text den Urzustand vor der Schöpfung. Für den Ägypter ist die Stadt ein Tempel der auf dem Urhügel steht, Sitz und Domäne eines autochthonen Gottes. Was bedeutet diese Konzeption der Stadt als eines göttlichen Wohnsitzes nun für das Lebensgefühl der Menschen, die in diesen Städten wohnen? Wir müssen den Satz ganz wörtlich nehmen, daß die ägyptische Stadt gerade in ihrem Aspekt als Göttersitz den Menschen an sich bindet und heimisch macht. In Ägypten ist der Tempel das Zentrum der zivilen Munizipalverwaltung. Die Bürger einer Stadt gehörten dem Tempel als Laienpriester an; sie bildeten die »Stundenpriesterschaft«, die sich monatsweise im Tempeldienst abwechselte. Die Stundenpriester- und d.h. Bürgerschaft unterstand den hauptamtlichen Priestern des Tempels, und diese wiederum wurden von einem Stadtgrafen oder königlichen Verwaltungsbeamten geleitet. Das Band, das den einzelnen an seine Stadt knüpfte, war religiös bestimmt. Vielleicht ist es deshalb in Ägypten so besonders stark ausgeprägt. Nicht nur die ägyptischen Götter waren in einer besonderen Weise ortsverwurzelt. Die Ägypter der pharaonischen Kultur waren nicht nur keine Nomaden, sondern sie erhoben die Seßhaftigkeit zum Prinzip, fast zum Summum Bonum. Sie sahen ihr höchstes Lebensziel darin, in der Stadt, in der sie geboren wurden, auch begraben zu werden. Für den Ägypter ist seine Stadt der entscheidende Sozialisationsrahmen. Selbst der, der es bei

Hofe zu etwas gebracht hat, rühmt sich des »guten Namens« in seiner Stadt. Denn seine Stadt ist es, die sein Angedenken bewahrt und ihn dadurch über den Tod hinaus am Leben erhält. Man versteht diese Wertschätzung der Seßhaftigkeit, dieses ausgeprägte »Heimatgefühl« des Ägypters aber nur halb, wenn man es nicht im Zusammenhang einer gegenstrebigen Tendenz sieht, die man mit einem griechischen Terminus als »Anachorese« bezeichnet: Menschen verlassen ihr Zuhause und ihren Arbeitsplatz und begeben sich auf die Wanderschaft. Hier war gewiß kein »Fernweh« im Spiel: niemand der so Entwurzelten wird sich freiwillig auf die Wanderschaft begeben haben. Schuld daran sind vielmehr die drückenden Abgaben - Pachtzinsen und Steuern - und Frondienstverpflichtungen, mit denen die Landbevölkerung belastet war. Auch Hungersnöte und Bürgerkriege, wie sie in den »Zwischenzeiten« der ägyptischen Geschichte vorkamen, hatten solche »Binnenwanderungen« zur Folge.

Schließlich hat wohl auch die Angst vor Strafverfolgung manchen kompromittierten oder in Ungnade gefallenen Beamten zur Flucht gezwungen. Ein solcher Fall liegt der Smuhe-Erzählung, dem berühmtesten Literaturwerk des alten Ägypten, zugrunde sowie dem tausend Jahre jüngeren »Moskauer Literarischen Brief«. Solche Abwanderung wurde wie Desertion behandelt und unter strenge Strafe gestellt. Aus dem Mittleren Reich kennt man Listen von Strafgefangenen: landflüchtige Bauern, die zu Strafarbeit verurteilt sind. Aus dem Neuen Reich sind Fälle bekannt, wo Bauern, die von ihren Aufsehern unterdrückt und geschlagen wurden, die Flucht ergriffen haben. In solchen Fällen blieben die verlassenen Felder unbewirtschaftet zurück. Für die ägyptische Wirtschaft war das ein katastrophaler Verlust: denn von diesen Feldern lebten ja nicht nur die, die sie im Stich gelassen haben, sondern in der Regel irgendeine Planstelle bzw. ein darauf sitzendes Mitglied der beamteten Oberschicht, Daher wird den Beamten des Mittleren Reichs auch ausdrücklich empfohlen:

(22) Bedrücke nicht den Landmann durch Steuern!
(. . .) Wenn du ihn schröpfst, verlegt er sich aufs Vagabundieren.

Man soll im Gegenteil die Bauern gut behandeln, denn

(23) das sind die Leute, die das was ist hervorbringen;
man lebt von dem Werk ihrer Hände.
Wenn es daran mangelt, herrscht Elend.

Die spätägyptische Lehre des demotischen Papyrus Insinger aus ptolemäischer Zeit, einer vom Problem der Anachorese besonders

stark betroffenen Epoche, widmet ein ganzes Kapitel der Warnung, »den Ort, an dem man lebt, zu verlassen«. Hauptargument ist der Verlust der sozialen Einbindung in die mitbürgerliche Sphäre. Nur in seiner Stadt ist einer bekannt, geachtet und respektiert. Wer diesen Schutz aufgibt, setzt sich dem Spott, der Verachtung und Beleidigung aus, die dem Unbekannten, dem sozial nicht integrierten Fremden entgegengebracht werden. Eingeleitet werden diese Warnungen durch den Satz

(24) Der Gott in der Stadt ist derjenige, von dem Tod und Leben seiner Bürger abhängen.

Ganz ausdrücklich wird hier der Stadtgott beschworen, um dem brennenden Problem der Abwanderung zu steuern. Gewiß: das ist ein sehr später Text. Aber der Begriff und die Institution des Stadtgottes sind in Ägypten uralt. Die älteste in Ägypten gefundene, stilistisch noch eher vorderasiatisch anmutende Steinplastik trägt die Inschrift *njwtj* »Der zur Stadt Gehörige«. Sicherlich mit Recht erblickt man darin die Darstellung eines Stadtgottes, äg. *ntr njwtj* »der zur Stadt gehörige Gott«. Die Konzeption des Stadtgottes gehört zu den ältesten Elementen der ägyptischen Religion, die gerade in der Spätzeit wieder hervortreten, weil sie zu den Tiefenschichten der Volksreligion gehören, die allen historischen Wandel überdauern und in der Spätzeit dominant werden.

2.2 Der Tempel

Durch die lokale Dimension der Götterwelt, die irdische Ortsansässigkeit der Götter, gewinnt der Raum eine Heiligkeit, die sich mit dem ägyptischen Begriff der Stadt als eines göttlichen Herrschaftssitzes verbindet, die aber nur im Tempel architektonische Gestalt gewinnt. Während wir den ägyptischen Stadtgedanken anhand von Texten illustriert haben, müssen wir daher für den Baugedanken des Tempels vor allem Grundrisse heranziehen. Obwohl wir vom Aussehen ägyptischer Städte sehr wenig wissen, läßt sich doch annehmen, daß sie abgesehen von den Tempeln (sofern es sich nicht um Hauptstädte mit dem königlichen Palast handelt) keine irgendwie repräsentativen Gebäude enthielten. Die Tempel, und vor allem der Haupttempel des Stadtgottes, repräsentierten zugleich den Stadtcharakter der Siedlung. Wir erinnern uns, daß es sich dabei um »Tempelkastelle« handelt, deren hohe Umfassungsmauern und Pylontürme weithin sichtbar aus dem flachen Land aufragten. Der enorm dominierende Charakter der Tempel gegenüber allen

sonstigen Manifestationen menschlicher Bautätigkeit trat daher schon siedlungsgeographisch sehr klar hervor. Ebenso wie ein Betrachter von der Siedlungsstruktur der Landschaft im europäischen Mittelalter mit ihren zahllosen Burgen auf die feudalistische Struktur der mittelalterlichen Gesellschaft rückschließen kann, erschließt uns der Aspekt der ägyptischen Landschaft - vor allem des Neuen Reichs und der Spätzeit - mit ihren zahllosen Tempelkastellen einen theokratischen Feudalismus. Hier sitzen die Götter als Stadtherren und Großgrundbesitzer in ihren Schlössern auf ihren »Urhiigeln« und bestimmen dadurch das Aussehen des Landes so ausschließlich, daß man sich Ägypten as einen einzigen großen Tempel denken konnte, den »Tempel der ganzen Welt«.

2.2,1 Wirtschaftsbetrieb und Götterwohnung

Die beste Vorstellung eines solchen *Ckâteau dieu,* eines Tempelkastells, vermitteln Tempelbauten des Neuen Reichs, z.B. das Ramesseum, der Totentempel Ramses' II. (Abb. 1). Der eigentliche Tempel, die Götterwohnung, die sich vom großen Pylon in der Ostfront aus im Zentrum der Gesamtanlage nach Westen erstreckt, ist ein Sandsteinbau. Die Baulichkeiten, die den rings verbleibenden Raum bis zur Umfassungsmauer ausfüllen, sind aus luftgetrockneten Schlammziegeln. Es handelt sich um die Magazine, die zum Tempel als Wirtschaftsbetrieb gehören. Die ägyptische Sprache unterscheidet diese beiden Aspekte des ägyptischen Tempels auch terminologisch. Das Wort *pr,* »Haus* und »Haushalt« wie griechisch *oikos,* bezeichnet den Gesamtbesitz des Gottes, also nicht nur die Magazine, sondern auch die Domänen und Betriebe, aus denen die Vorräte kommen, mit denen sie angefüllt sind. Leider wissen wir von keinem einzigen ägyptischen Tempel, wieviel Land ihm gehörte. Wir wissen aber, wieviel Land Ramses III. den einzelnen Tempeln des Landes geschenkt hat. Zu diesen im großen Papyrus Harris angegebenen Werten muß man als Unbekannte den bestehenden Temp elbesitz hinzudenken, um eine Vorstellung vom Gesamtausmaß eines Gottes-Haushalts dieser Zeit zu gewinnen. Für das, alle anderen freilich weit überragende, *pr* des Amun kommt man so auf 240000 + x Hektar! Ein Haushalt besteht aber nicht nur aus Liegenschaften, die im Fall des *pr* des Amun über das ganze Land verteilt waren, sondern auch aus den Menschen, die davon leben. Neben dem hohen und niederen Klerus sind das vor allem die »Hörigen« des Tempels: Landarbeiter, Hirten, Mineure, Handwerker. Die Stiftung Ramses' III, beziffert sich für Amun auf insgesamt 86486 »Kopfe«. Um auch den Aspekt Gottes als Groß-

grundbesitzer und Haushaltsvorstand an einem Text zu illustrieren, sei das »sechzigste Lied« der Leidener Amunshymnen hierhergesetzt:

(25) Sein fst das südliche und das nördliche Land,
er allein hat es erobert mit seiner Kraft;
seine Grenze ist stark, insofern er auf Erden ist,
(sie reicht) so weit die Erde und so hoch der Himmel ist.

Die Götter erbitten ihren Unterhalt von ihm:

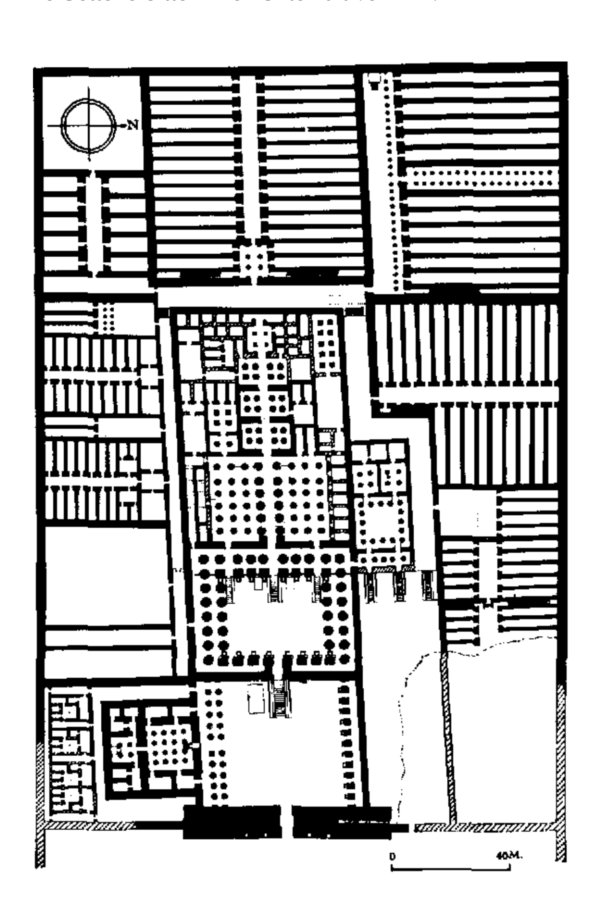


Abb. 1: Ramesseum, nach: W. St. Smidi, Art and Architecture of AncientEgypt (1958), 218 fig. 71.

er ist es, der ihnen zu essen gibt von seinem Opfer.
Der Herr an Feldern, Ufern und Äckern:
ihm gehört jede Akte seines Katasters,
der Anfang des Meßstricks bis zu seinem Ende.
Er mißt das ganze Land mit seinen beiden Uräen.
Für ihn wird die Gründungszeremonie vollzogen,
sein ist die Königselle, die die Steine berechnet.
Der den Meßstrick spannte über die Weite des Erdbodens
und die beiden Länder gründete auf ihrem Standort,
die Tempel und Heiligtümer.

Jede Stadt ist unter seinem Schatten,
damit sein Herz sich ergeht in dem, was er liebt.
Man singt ihm in allen Wohnungen,
jeder Arbeitsplatz steht fest in Liebe zu ihm.
Man braut für ihn am Festtage,
in der Nacht des Schlafens wacht man um Mitternacht.

Sein Name geht um auf den Dächern,
sein ist der Gesang in der Nacht, wenn es dunkel ist.
Die Götter empfangen Opferbrote von seinem Ka,
der reichste Gott (ist er), der das Ihrige schützt.

Dem *pr,* dem Gotteshaushalt, steht nun sprachlich das *hwt ntr,* das »Gotteshaus« gegenüber. Es bezeichnet den eigentlichen Tempel, der im Unterschied zu den Wirtschaftsgebäuden und übrigens auch zur zivilen Wohnarchitektur nicht aus Ziegeln, sondern aus Stein gebaut ist. Wie die »Hörigen« das Personal des Haushalts, so bilden die Priester, äg. *hm-w ntr* »Gottesdiener«, das Personal des Tempels als des göttlichen Wohnhauses. Sie leben von den Gottesopfern, die dem Götterbild und daran anschließend auch weiteren, am sogenannten Opfer-Umlauf teilnehmenden Statuen von Königen und Privatleuten nur vorgelegt, aber nicht eigentlich geopfert, sondern anschließend von den Priestern verzehrt werden. Von den 80 Sack Getreide, die Ramses III. dem thebanischen Amun als tägliche Opferration gestiftet hat, können, so hat man nach Maßgabe des damaligen Facharbeiterlohnes errechnet, 600 Familien leben. Diese Ziffer bezieht sich natürlich nicht auf einen einzigen Tempel, sondern auf die gesamten im Lande verstreuten Amun-Tempel. Das Personal eines normalen Tempels schätzt man auf ca. 10—20 Personen, die in Häusern innerhalb des Tempelbezirks wohnen. Dazu kommen dann noch die Laienpriester, die ungefähr 10mal größere Stundenpriesterschaft, die nur zeitweise Tempeldienst verrichtet und außerhalb wohnt.

2.2.2 *Der Tempel als »Zentrum und* »Weg<

Es gibt zwar auch Ziegeltempel, aber in der Regel ist der ägyptische Tempel, zumindest seit dem Neuen Reich, aber zumeist auch schon vorher, ein monumentaler Steinbau. Stein ist m Ägypten auf Sakralarchitektur beschränkt (wozu neben den Tempeln auch die Gräber gehören). Der Unterschied zwischen dem Sakralen und dem Profanen ist daher in der Baukunst sehr stark ausgeprägt. Als repräsentativer Monumentalbau ist der ägyptische Tempel geradezu aufgeladen mit Bedeutung. Wir wollen versuchen, den Grundrissen und Texten die in unserem Zusammenhang notwendigen Aufschlüsse abzugewinnen. Freilich läßt sich auf die Frage nach dem Wesen des ägyptischen Tempels ebensowenig eine für alle Epochen gültige Antwort geben wie im Falle der ägyptischen Stadt. Auch hier empfiehlt es sich, von der Spätzeit, und zwar vom ptolemäischen Tempel auszugehen und dann zu fragen, wie weit die hier hervortretenden Merkmale auch für ältere Tempelbauten Gültigkeit beanspruchen dürfen. Der ptolemäische Tempel bietet den Vorzug eines klar definierten Typus: allen großen Tempeln dieser baufreudigen Epoche liegt ungefähr dasselbe Schema, derselbe Baugedanke zugrunde. Aus den Inschriften dieser Tempel geht hervor, daß man den allen Tempeln gemeinsamen Grundplan auf einen vom Schöpfergott selbst beim Anbeginn der Welt entworfenen Urtempel zurückführte.

Werfen wir einen Blick auf den Horus-Tempel von Edfu! Zwei Elemente treten deutlich hervor: der monumentale Pylon und, ihm gegenüber am anderen Ende und im Innersten des sich hier in Nord-Süd-Richtung erstreckenden Tempelhauscs, das Sanktuar, ein freistehender Naos. Dieser Naos ist nach dem Prinzip, das wir mit dem Stichwort »Zentrum« bezeichnen wollen, von fünf »Schalen« umgeben: 1. einem Korridor, 2. einem Kranz von 13 Räumen, die auf drei Seiten von diesem Korridor ausgehen, 3. von einer weiteren Korridorzone mit Verbindungsgärigen und Treppen, die aufs Dach führen, 4. von einem äußeren Korridor und 5. von der Tempelaußenmauer. Nach Süden aber ist dem Sanktuar nach dem entgegengesetzten linearen Prinzip des »Weges« eine Folge von ebenfalls fünf Räumen und fünf Durchgängen vorgelagert: 1. ein Vorraum, zu dem sich hier der das Sanktuar umgebende Korridor verbreiten, der »Saal der Neunheit« (so genannt, weil er die Götter, die in dem von diesem Korridor ausgehenden Kapellenkranz wohnen, vor dem Hauptgott versammelt, 2. der Opfersaal, 3. die innere Säulenhalle, 4. die Große Säulenhalle, genannt >>Halle der Erscheinung« und 5. der Kolonnadenhof. Von außen nach innen betrach-

tet stellt sich diese Raumfolge als eine Serie ineinandergeschachtelter Durchgänge dar, wobei jeweils der äußere den inneren umrahmt. Es handelt sich um eine Art gebauter Zentralperspektive. Von außen nach innen werden die Räume immer enger; zugleich steigt der Fußboden an, und die Decke senkt sich herab. Der räumlichen Verengung entspricht eine zunehmende Dunkelheit. Auf den lichtdurchfluteten Hof folgt die dämmrige Erscheinungshalle. Die inneren Räume lagen in tiefem Dunkel, in das nur vereinzelte Fensterschlitze in der Decke und in den Wänden spotlightartig geheimnisvolle Lichtstrahlen warfen.

Mit der Bauform der zentrierenden Einkreisung oder Abkapselung des Allerheiligsten verbindet sich die Idee der Abschirmung. An das in dieser Weise fünffach ummantelte Sanktuar kann das Profane, Böse und Unreine nicht herandringen. Innen und Außen sind auf diese Weise sehr scharf gegeneinander abgegrenzt. Dieses Prinzip einer außergewöhnlichen Innen-Außen-Differenzierung erinnert an einen Atommeiler mit umgekehrten Vorzeichen: denn während es dort das Außen vor dem zu schützen gilt, was im In-

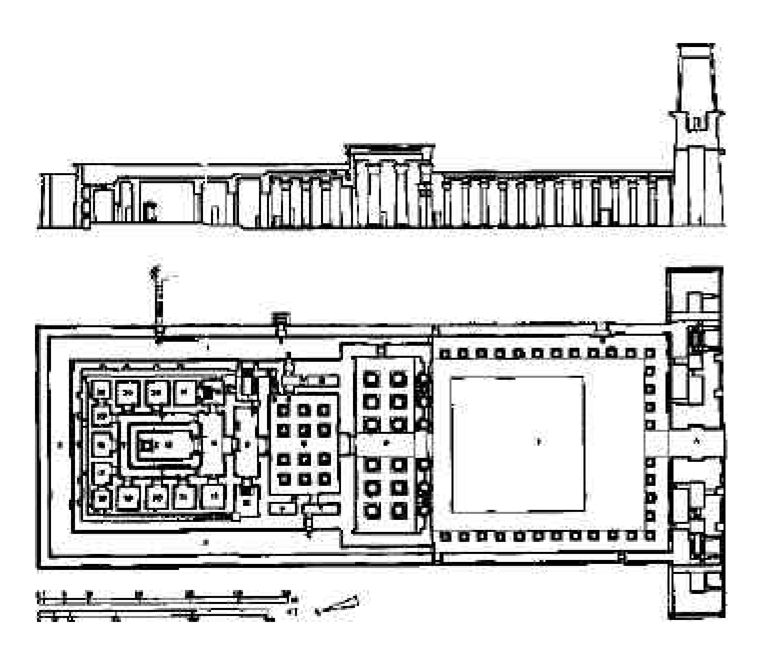


Abb. 2: Horus-Tempel von Edfu, nach: S. Sauneron, H. Stierlin, Die letzten Tempel Ägyptens (1975), 36/37.

nersten an vernichtender Energie versammelt ist, muß hier das im Innersten bewahrte Kultbild vor der »Strahlung« der Außenwelt abgeschirmt werden. Wir werden aber noch sehen, wie sich im spätägyptischen Kult gerade mit dem Kultbild auch Vorstellungen von Strahlung und Aufladung verbinden, so daß die umhüllenden Schalen auch die Funktion haben, diese Strahlkraft des vom Gotte beseelten Bildes zu umschließen und zu bewahren. Die Korridore umgeben das Zentrum mit mehreren Zonen abgestufter Strahlungsintensität, deren Abnahme eine Lockerung der Zugänglichkeitsbeschränkungen entspricht. Je weiter außen eine Zone, desto mehr Personen sind zu ihrem Betreten befugt. Diese soziale Bedeutung der Abstufung von Innen und Außen, Geheimnis und Öffentlichkeit, Heiligem und Profanem, tritt nun in der Bauform des Weges, der axialen Raumfolge, besonders klar zutage, wo es eine Folge von Tordurchgängen zu durchschreiten gilt. Von außen nach innen werden die Tore immer exklusiver, erlegen dem, der sie zu durchschreiten befugt ist, immer strengere Reinheitsvorschriften auf. Es handelt sich aber nicht um den Weg des Menschen. Wahrscheinlich hat kein Priester jemals die Folge dieser Tore von außen nach innen durchschritten (es sei denn als Träger des Götterbildes). Alltags blieben die äußeren Tore geschlossen. Die diensthabenden Priester betraten den Tempel, nachdem sie sich im heiligen See gereinigt hatten, durch den Seiteneingang. Wenn sich aber an Festtagen die Tempeltore öffneten, dann war es der in Prozession ausziehende Gott, der sie durchzog. *Seinem* Weg, und nicht dem des Menschen, gibt die Folge der Säle, Hallen und Höfe architektonische Gestalt. Die Bauformen der zentrierenden Umschließung und der axialsymmetrischen wegbetonenden Raumfolge entsprechen also, auf den Gott bezogen, den gegenstrebigen Prinzipien der Ruhe und der Bewegung. Der Gott bewohnt seinen Tempel in zweifacher Gestalt: als ortsfestes Kultbild und als bewegliche Prozessionsbarke. Das Kultbild vergegenwärtigt den ruhenden Gott im innersten, heiligsten, abgeschirmtesten Herzen des Tempels; die Barke vergegenwärtigt den ausziehenden Gott, der an Festtagen das Allerheiligste verläßt und durch die abgestuften Zonen der sich erweiternden Räume hindurch nach außen tritt und in der profanen Außenwelt »erscheint«. Diese »Wendung nach außen« verwischt für die Dauer des Festes die so überscharf akzentuierte Grenze zwischen Außen und Innen bzw., in der Ausdeutung, die die ägyptischen Festlieder diesem Ereignis geben, zwischen »Himmel und Erde«. Offenbar gehört es zum ägyptischen Begriff des Festes, daß diese sonst so streng beachtete Grenze verschwindet. Das Erscheinen des Gottes, das Himmel und Erde mit seinem Glanz erfüllt und alle

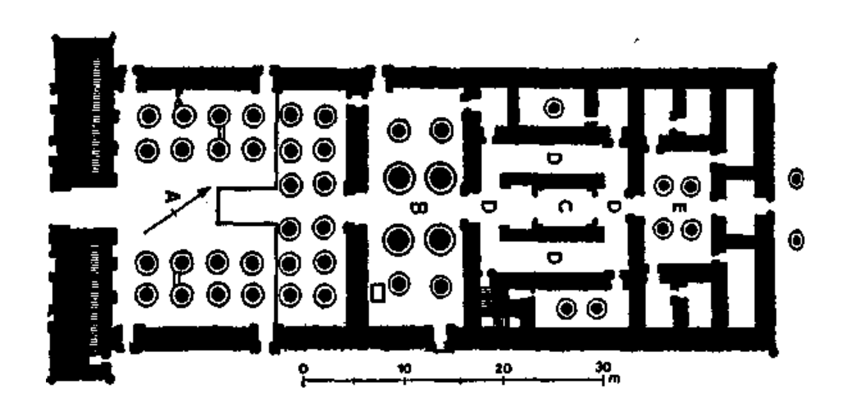
Welt in Festjubel versetzt, »heiligt« die Außenwelt. Dieser Idee einer festlichen Wendung nach Außen und Öffnung des gewöhnlich hermetisch verschlossenen Heiligen gibt der Tempelweg architektonische Gestalt, dadurch, daß sich die Räume von innen nach außen immer weiter öffnen: zum Saal, zur Säulenhalle, zum offenen Hof.
Der Weg des Gottes greift aber über den Tempel hinaus: als Heilige Straße führt sie in schnurgerader Linie zum Fluß, der einzigen und vollkommen ausreichenden Verkehrsader des Landes. Weitere Heilige Straßen stellen, ebenso schnurgerade, eine Verbindung zu den anderen Tempeln und Heiligen Stätten her, die der Gott bei seiner Prozession besucht. Durch diese festliche Wendung nach Außen greift die Tempelarchitektur in Stadtplanung über. Die Prozessionsstraßen sind von erstaunlicher Monumentalität und vollkommen kompromißlos angelegt. So führten z. B. im Neuen Reich drei ca. 35 m breite Aufwege in engstem Abstand nebeneinander von den Taltempeln am Fruchtland zu den drei Totentempeln von Der el Bahri, nicht nur in Luftlinie, sondern auch mit exakt gleichmäßiger Steigung, so daß Anhöhen abgearbeitet und Talrinnen aufgeschüttet werden mußten. Die Straßen besaßen einen schneeweißen Kalk-Estrich und waren von geböschten Kalksteinmauern flankiert. Den Aufweg des Mentuhotep säumten Statuen des Königs, den der Hatschepsut Sphingen. Mit demselben konsequenten und kompromißlosen Willen zu äußerster Monumentalität, wie er sich in der Festarchitektur des Neuen Reichs ausprägt, hat man im Alten Reich die Pyramiden gebaut. Auch sie sind Zeichen des Göttlichen auf Erden und entspringen dem Willen, Himmel und Erde in Beziehung zu setzen, die Erde - wie es im hermetischen Traktat heißt - zum Abbild (imago) des Himmels zu machen.
Wenn man dem Horustempel von Edfu einen typischen Göttertempel des Neuen Reichs gegenüberstellt, z. B. den Tempel des Chons in Karnak, dann treten die Unterschiede und Ähnlichkeiten deutlich hervor: Das zentrierende Prinzip der Ummantelung ist hier noch nicht ausgeprägt. Das Allerheiligste ist von Nebenräumen und Kapellen, aber nicht von isolierenden Korridoren und Mauerschalen umgeben. In der Tat ist der Gedanke der Abschirmung und Isolation des Heiligen, wie er in dem zentrierenden Prinzip der Raumanordnung zum Ausdruck kommt, ein typisch spätzeitlicher Gedanke. Die Religion der Spätzeit ist beherrscht von der Angst vor Profanation, vor Verletzung der Vorschriften, Übertretung der Verbote und Verunreinigung des Heiligen. Die Rituale dieser Zeit, »Schutz des Hauses«, »Schutz des Leibes«, »Schutz des Bettes«, »Schutz der Neschmet-Barke«, oder »Apo-

phis fällen«, »Den Bösen abwehren«, »Seth und sein Gefolge zu Fall bringen« usw., haben einen sehr ausgeprägten protektiven und exorzistischen Charakter.

Dafür prägt sich das Motiv des Weges hier in genau den gleichen Formen aus wie in dem tausend Jahre späteren Tempel. Hier handelt es sich um einen typischen Baugedanken des Neuen Reiches. Es gibt aus dieser Zeit Tempel, bei denen das Wegprinzip sogar noch viel dominierender in Erscheinung tritt, z. B. der Tempel von Luxor. Solche weg-betonenden Tempelgrundrisse stellen die Festfunktion in den Vordergrund. Ein Blick auf den Grundriß des Luxortempels läßt sofort auf die Bedeutung des mit diesem Tempel verbundenen Festes schließen. In der Tat ist das Luxorfest wohl das bedeutendste Staatsfest des Neuen Reiches. Dazu gehört aber noch ein weiteres. Wegbetonende Tempel beherbergen bewegliche und d. h. orakelgebende Götter. In Ägypten bedient sich die Gottheit einer Bewegungssprache, um ihren Willen kundzutun. So bewegte sich das Götterbild etwa auf den zum Thronfolger erwählten Kronprätendenten oder den zum Hohenpriester oder auch nur zum Kornkammerschreiber erkorenen Beamten zu. Fragen an das Orakel mußten so formuliert werden, daß sie mit Ja oder Nein zu beantworten waren. Eine Vorwärtsbewegung bedeutete Zustimmung, ein Zurückweichen des Götterbildes Ablehnung. Alternative Antworten wurden getrennt aufgeschrieben und dem Gotte präsentiert, wobei diejenige, auf die er sich zubewegte, als die richtige galt. Diese Praxis begann im Neuen Reich zugleich mit dem Aufkommen des auf dem Weggedanken basierenden neuen Tempeltyps und verbreitete sich bald im ganzen Land. Unter allen ägyptischen Orakeln blieb aber das des thebanischen Amun das bei weitem prominenteste. Wo uns datierte Aufzeichnungen von Orakelentscheidungen erhalten sind, geben sie ausnahmslos Festdaten. So darf es als erwiesen gelten, daß Orakel in Ägypten grundsätzlich in Zusammenhang von Festen gegeben wurden. Das heißt aber, daß die Form, in der der Stadtgott seit dem Neuen Reich seine Herrschaft de facto ausübte, nämlich Orakel und Gottesgerichtsbarkeit, aufs engste an die Feste und die damit verbundenen Erscheinungen des Götterbildes in der Öffentlichkeit gebunden war, also über den Tempelbezirk hinausgriff und die gesamte Bürgerschaft einbezog.

2.2.3. *Der Tempel als Kosmos*

Über die kosmologische Bedeutung des ägyptischen Tempels der Spätzeit ist viel geschrieben worden. Von allen Aspekten und Funktionen des ägyptischen Tempels ist dieser am besten bekannt.



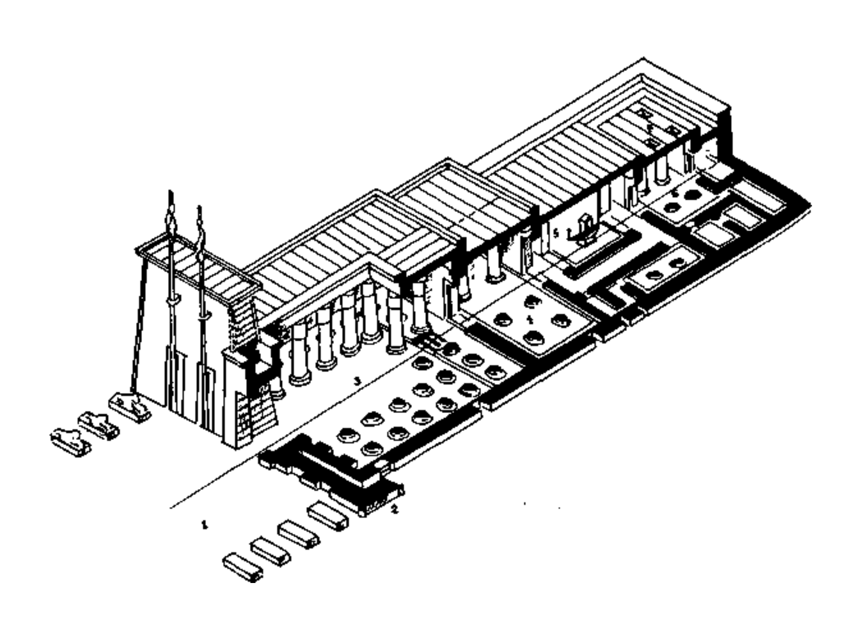


Abb. 3 (a/b): Chons-Tempel in Karnak, nach: (a) K. Lange, M. Hirmer, Ägypten (5. Aufl. 1975), 143 Abb. 61; (b) K. Michalowski, Ägypten (1969), 571.

So können wir uns hier auf eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Daten beschränken. Grundsätzlich stellt im spätägyptischen Tempel der Boden die Erde, die Decke den Himmel dar. Säulen bilden Pflanzen ab, die aus dem Erdboden aufragen, und die Sokkelzone der Wände ist mit Sumpfpflanzen dekoriert oder mit Prozessionen von »Nilgöttern«, Personifikationen tellurischer Fruchtbarkeit, die, immer dem Tempelinneren zugewandt, Opfergaben bringen. Die Decken sind mit Sternen oder astronomischen Darstellungen als Himmel dekoriert. Dazwischen, zwischen Boden und Decke, Erde und Himmel, spannt sich die Wanddekoration aus mit ihren unendlichen Kultszenen, die diesen steinernen Kosmos *in effigie* mit Handlung und Leben erfüllen.
In der Semantik des ägyptischen Tempels tritt ein Widerspruch hervor, der wohl in der Struktur des Heiligen begründet ist. Von außen betrachtet ist der Tempel ein streng abgeschirmter Bezirk, eine Enklave des Heiligen in einer profanen Welt, ein festverschlossenes Gefäß der göttlichen Strahlkraft, die auf geheimnisvolle Weise an diesem Punkt der Erde Wohnung genommen hat. Von innen betrachtet aber ist dieses aus der Welt ausgegrenzte Gefäß des Heiligen seinerseits die ganze Welt. Der Tempel bildet eine Welt ab, außerhalb derer es nichts mehr gibt. Das Götterbild erfüllt den Tempel mit der Strahlung göttlicher Gegenwart, gleichzeitig aber erfüllt der Gott den gesamten Kosmos mit dem Glanz seiner Erscheinung. Ägyptische Festlieder bringen diese paradoxe Struktur sehr genau zum Ausdruck:

(26) Sein Gesicht wird enthüllt in seinem Tempel,
sein Ruf dringt ans Ende der Erde.
Sein Fest ereignet sich in diesem Heiligtum,
sein Wohlgeruch durchzieht den Ozean.
Herr des Erscheinens innen in Theben,
seine Hoheit erfüllt die Fremdländer.
Himmel und Erde sind voll seiner Schönheit,
überschwemmt vom Gold seiner Strahlen.

Und in einem anderen Festlied:

(27) Dein Ba ist mächtig in Theben,
deine Hoheit ergreift den Süden.
Dein Name ist heilig in Heliopolis,
der Norden ist voll Schrecken vor deiner Kraft.

Auf dieser Antinomie zwischen innen und außen, Ortsgebundenheit und Allgegenwart der göttlichen Erscheinung, beruht die kosmische Symbolik des ägyptischen Tempels. Der Naos, in dem das

Kultbild steht, ist das Himmels-innere, wo die Götter wohnen. Die Schreintüren sind das Himmelstor, das der Sonnengott am Morgen durchschreitet. Der übrige Tempel ist die Welt, die der im Osten erscheinende Sonnengott mit seinem Licht erfüllt. Naos und Tempel verhalten sich also wie innen und außen. Wenn die Schreintüren geöffnet werden, rezitiert der Priester:

(28) Die Türflügel des Himmels werden aufgetan auf Erden,
so daß die Fremdländer und Ägypten erglänzen durch seine Erscheinungsformen.

Zugleich ist aber auch der Tempel insgesamt ein Himmel auf Erden:

(29) Komm in Frieden, daß du dich vereinst mit deinem Hause, deinem großen Lichtland (Achet) auf Erden.

(30) Die Gestalt des Tempels ist wie der Himmel mit der Sonne

heißt es in einem ramessidischen Text. Zahllose Textstellen betonen seit dem Neuen Reich, daß der Tempel »wie die Achet des Himmels« bzw. ein »Abbild der himmlichen Achet« sei. Der Tempel ist ein Himmel auf Erden, und er ist Himmel und Erde. Er ist ein Gefäß des Heiligen in der profanen Welt, und er ist die Welt, die der allgegenwärtige Gott bis an ihre Grenzen erfüllt. Tempelsymbolik und Gottesbegriff sind aufeinander bezogen. Der Tempel ist ein Abbild des Kosmos, weil der diesen Tempel bewohnende Gott ein »Weltgott« ist. In Kapitel 9 werden wir zeigen, daß dieser Gottesbegriff erst in der Ramessidenzeit hervortritt. So erklärt es sich, daß auch der kosmische Charakter des Tempels, nicht nur als ein Bild des Himmels, sondern der Welt insgesamt, sich zur Spätzeit hin immer klarer durchsetzt. Der spätzeitliche Tempel vergegenwärtigt dem Gotte die Welt in seinem Hause. Dazu gehört jetzt vor allem die Erde, ägyptisch gesprochen »das ganze Land« oder »die beiden Länder«, d. h. das Land Ägypten, das von jeher der Erde als dem geordneten Bereich der Welt gleichgesetzt wird. Personifikationen der 42 Gaue Ägyptens bringen in langen, geographisch (von Süden nach Norden) angeordneten Prozessionen dem Hauptgott des Tempels die Erzeugnisse ihres Gaues zum Opfer dar. Geographische Hymnen setzen den Hauptgott nacheinander in Beziehung zu den 42 Gau-Hauptgottheiten des Landes, die wiederum in der gleichen geographisch geordneten Reihenfolge aufgezählt werden. Auch Darstellungen der Hauptgottheit des Tempels in den Formen und Namen, in denen sie in jedem einzelnen der 42 Gaue verehrt wird, kommen vor. Ebenso wie später in dem herme-

tischen Text das Land Ägypten ein Tempel genannt wird, wird hier der Tempel als das Land Ägypten dargestellt. Das bedeutet eine starke Betonung und Dramatisierung der lokalen Dimension des Göttlichen. Der spätzeitliche Tempel möchte nicht, wie der Tempel des Neuen Reiches, ein Stück Himmel aus der Erde herausschneiden und dem Gotte zur Wohnung darbieten, sondern er möchte die Gottheit auch und gerade im Lande ansiedeln. Dafür wird das Land in Gestalt der geographischen Prozessionen und Litaneien in den Tempel hineingenommen. Im Tempel macht das ganze Land dem Gott seine Aufwartung und wird dafür der segensreichen Kräfte der göttlichen Gegenwart teilhaftig. So wie die Tempelarchitektur mit ihren Pflanzensäulen und -friesen die Erde in ihrem kosmischen, so vergegenwärtigen die Götterprozessionen das Land in seinem sozialen Aspekt. Auch hierin prägt sich das ägyptische Weltbild aus, das den Kosmos als Gesellschaft interpretiert. Das gleiche gilt für den Himmel, der in seinem kosmischen Aspekt durch die Tempeldecken vergegenwärtigt wird. Den sozialen Aspekt des Himmels repräsentieren die Mitgötter, die *theoi synnaoi,* die in den das Allerheiligsten umgebenden Kapellen verehrt werden. Dieser Punkt erscheint mir für den ägyptischen Tempel besonders kennzeichnend. Kein Gott bewohnt seinen Tempel allein. Die große Morgenliturgie, mit deren Rezitation der am Himmel erscheinende Gott bzw. das im Tempel erwachende Kultbild begrüßt wird, zählt in der Form einer Litanei alles auf, was diese »Sphäre des Seinigen« konstituiert. In den 78mal zu wiederholenden Refrain:

(31) Erwache in Frieden, mögest du friedlich erwachen,
Horus von Behdet erwacht in Frieden.
Die Götter stehen früh auf, deinen Ba zu verehren,
du erhabener geflügelter Käfer, der im Himmel aufgeht!

Er ist es, der >die Kugel öffnet< in der Himmelsgöttin,
der die Erde mit Goldstaub erfüllt,
der auflebt im Ostgebirge und kopfüber zur Tiefe steigt
im Westgebirge,
der schläft in Behdet Tag für Tag.

werden nacheinander eingefügt:

26 theologische Aspekte des Horus,

die Namen der 10 Mitgötter (theoi synnaoi): Hathor, Harsomtus, Chons, Min, Sokar, Osiris, Isis, Mehit-Tefnut, Nephthys und Nechbet, zusammengefaßt als »die Götter vor dir und hinter

dir, die Neunheit rund um deine Majestät«, die Falkenmumie des heiligen Vorgängertieres, die toten Götter-Vorfahren,

die Körperteile des Gottes,

die Embleme, Kronen, Insignien seines Ornats

und schließlich

die Stadt und der Tempel mit seinen Hallen, Kapellen, Pfeilern, Toren, Bildern, Reliefs und dem Barkenschrein.

In der lokalen Dimension, d. h. im Tempel, tritt uns in Ägypten das Göttliche in einer ausgeprägt polytheistischen Form entgegen. Der Tempel beherbergt den Gott als Vielheit, als Glied der Götterwelt, die zugleich ihrerseits ein Glied seines allumfassenden Wesens ist, wie auch der Tempel selbst als Teil der göttlichen Person betrachtet werden kann. Schon im Tempel des Neuen Reiches zeigt die Mehrzahl der das Allerheiligste umgebenden Kapellen, daß hier derselbe polytheistische Gottesbegriff zugrunde liegt.
Zu dem kosmischen und dem sozialen Aspekt des ägyptischen Tempels kommt als dritter der mythische. Der Tempel vergegenwärtigt einen mythischen Ort, nämlich den Urhügel. Er steht auf dem Boden, der zuerst aus der Urflut auftauchte und auf dem der Schöpfergott Fuß faßte, um das Schöpfungswerk in Angriff zu nehmen. In einer langen Kette fortwährender Erneuerungen geht der gegenwärtige Tempel in direkter »Ahnenreihe« auf jenes allererste Heiligtum zurück, das der Schöpfergott selbst auf dem Urhügel errichtet hat. Mit jedem größeren Tempel der Spätzeit verbindet sich ein solcher Ursprungsmythos, der den Bau mit der Schöpfung verbindet. In diesen Mythen prägt sich die Vorstellung von der Autochthonie der Götter aus. Die Götter bewohnen das Land seit der Schöpfung. Jeder Tempel ist nicht nur Zentrum, sondern auch Ursprung der Welt. In denselben Tempeln gibt es aber auch andere Inschriften, die konkrete historische Angaben enthalten. So liest man in einer Inschrift in der Krypta des Hathortempels von Dendera von den »Vorfahren« des gegenwärtigen Tempels, die an gleicher Stelle standen: einem Tempel aus der Zeit Thutmosis' III., der seinerseits einen Tempel aus der Zeit des Cheops erneuerte. Solche »Ahnenreihen« ägyptischer Tempel haben sich auch archäologisch nachweisen lassen. Auf der Insel Elephantine, im äußersten Süden Ägyptens, ist es dank mustergültiger Grabungstechnik und günstigen Bedingungen gelungen, die Baugeschichte eines Tempels zu rekonstruieren, die sämtliche Epochen der pharaonischen Geschichte umfaßt - ein Glücksfall, der trotz seiner Einzigartigkeit Rückschlüsse auf die Grundlinien der allgemeinen Entwicklung in

Ägypten zuläßt. Am Anfang steht hier die Heiligkeit des Ortes, gebunden an eine natürliche Formation: die Nische, die sich zwischen drei riesigen Granitblöcken (Höhe 3,60 m) ergibt. Hier wurde ganz am Anfang der pharaonischen Geschichte (um 2900 v.Chr.) eine kleine Ziegelhütte (1,60 X 2,20 m) errichtet. Später kam ein Vorhof dazu. Noch der über tausend Jahre spätere Kalksteintempel der 12. Dynastie respektiert die natürliche Situation in der Felsnische. Erst der 500 Jahre jüngere Sandsteintempel der Königin Hatschepsut sprengt radikal die bisherigen Abmessungen und überbaut die Granitblöcke, die von dem inzwischen meterhoch angestiegenen Begehungshorizont überdeckt werden. Aber auch dieser Tempel spiegelt in den vielen Ungewöhnlichkeiten seines Grundrisses noch den Bezug auf das allerälteste Heiligtum wider und erhält in Form eines Abstiegs auch die Verbindung mit der Felsnische aufrecht. Erst der ptolemäische Tempel, weitere anderthalb Jahrtausende später, folgt auf einem wiederum mehrere Meter hoch angestiegenen Niveau dem konventionellen Schema

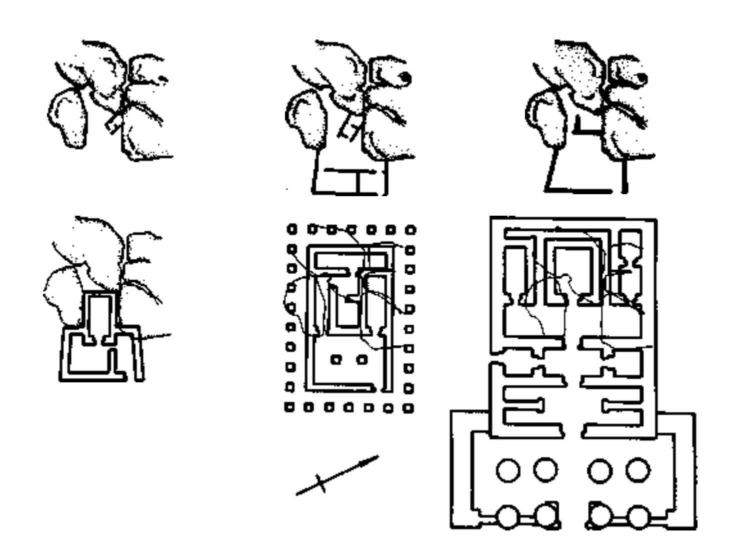


Abb. 4: Der Satet-Tempel von Elephantine, von der Frühzeit bis zur Ptolemäerzeit, nach: W. Kaiser, in: MDIK 33 (1977) 65 Abb. 1.

der Zeit und läßt die Eigentümlichkeiten der Ausgangssituation nicht mehr erkennen.
Dieses Beispiel zeigt höchst eindrucksvoll, was im Einzelfall an archäologischer Realität hinter der mythischen oder historischen Tradition der Tempelinschriften stehen kann. Der Spaten legt zwar nicht den »Urhügel« frei, aber eine Reihe von Vorgängerbauten oder »Tempelvorfahren«, die über 3000 Jahre hinweg bis an die Schwelle der Vorgeschichte zurückreicht. In umgekehrter Richtung betrachtet erweist sich der Tempel als ein in ständigem Wachstum, genauer gesagt, in augmentativer Erneuerung begriffener Organismus. Am Anfang stehen primitive Hütten, deren Erinnerung sich auch in Bildern bewahrt hat. Als Schriftzeichen oder religiöse Embleme bleiben sie bis in die Spätzeit in Gebrauch. Aber auch die Tempelarchitektur selbst ist voll von solchen archaischen Reminiszenzen. Das nächstliegende Beispiel liefern Rundstab und Hohlkehle, diese verbreitetsten und unverkennbarsten Merkmale des ägyptischen Baustils. Hier handelt es sich um steinerne Wiedergaben von Formen einer primitiven Schilfbündel-Bauweise. Im ägyptischen Tempel objektiviert sich kulturelles Gedächtnis, ein halb mythisches, halb historisches Bewußtsein von der ungeheuren Vergangenheit der Kultur. Er steht auf dem Urhügel und weist auf die Bauweise des Ursprungs zurück. Er ist nicht nur im räumlichen, sondern auch im zeitlichen Sinne ein Bild des Kosmos.

2.3 Bild und Kult

2.3.1 Descensio - ägyptische Theorien des Kultbilds

Die Stichworte »Bild« und »Kult« weisen auf den innersten Wesenskern der ägyptischen Religion. Das Zentrum, um das sich hier alles dreht, die Basis, auf der alles aufruht, ist nicht die Heilige Schrift, nicht die schamanistische Vision, nicht die ekstatische oder mystische Erfahrung des ganz Anderen, sondern der Kult, die tägliche Routine eines unendlich differenzierten Dienstes an den Göttern in ihrer ortsansässigen Form, den Kultbildern. Wenn die Ägypter in der alten Welt dafür berühmt waren, der Gottheit nicht nur *pia mente,* »mit frommer Gesinnung«, sondern auch »in unausgesetzter kultischer Verehrung« *(sedula religione)* zu »dienen« (Asclepius 23), wenn sie Herodot als das »gottesfürchtigste« *(theosehes)* aller Völker erschienen (II 37), dann beruht das auf der Beobachtung, daß nirgends auf der Welt so viel und so unablässig für die Götter getan wurde. Auch der hermetische Text des Traktats

Asclepius, den wir zum Ausgangspunkt unserer Behandlung der »lokalen Dimension« göttlicher Zuwendung genommen haben, meint das kultische Handeln, wenn er Ägypten das »Abbild des Himmels« und den »Tempel der ganzen Welt« nennt, denn er fügt diesen Vergleichen sofort korrigierend hinzu:

(32)	. . . aut, quod est verius, translatio aut descensio omnium, quae gubernantur atque excercentur in caelo	Oder, treffender, die Übertragung oder die Herabkunft alles dessen, was im Himmel gelenkt und ausgeführt wird

Der Begriff »Abbild« (imago) wird sofort korrigiert: nicht etwas Statisches ist gemeint, sondern Handlungen. Die himmlischen Handlungen werden auf Erden nachvollzogen, und Ägypten ist ein Tempel, weil dieses Land der Ort ist, wo nach den »Direktiven« des Himmels gehandelt wird. Dieses Handeln ist der Kult, und zwar der Statuenkult. In dem hermetischen Traktat steht der Passus im Zusammenhang einer Abhandlung über die Statuen. Die Statuen sind die »Götter, die in den Tempeln sind«, und ihr Schöpfer *(fictor)* ist der Mensch, ebenso wie der Höchste der Schöpfer *(effector)* der himmlischen Götter ist.

Obwohl uns dieser späte und schon nicht mehr im eigentlichen Sinne ägyptische Text nur als Einstieg dienen soll in die genuin ägyptischen Anschauungen über Bild und Kult, ist er doch wert, einen Augenblick bei ihm zu verweilen. Haben wir recht gelesen? *homo fictor est deorum qui in templis sunt* - die Götterbilder eine selbstgemachte »Fiktion« des Menschen ? Diese Aussage ist bewußt provokativ gemeint, sie steht in einem Dialog, und der Partner, Asclepius, bekennt denn auch: *confundor, o Trismegiste* - ich bin verwirrt. Ungläubig fragt er: *statuas dicis* - meinst du die Statuen? Ja, aber: *statuas animatas sensu et spiritu plenas,* beseelte, geisterfüllte Bilder, die das Kommende vorherwissen *(futurorum praescias),* Orakel geben, Träume eingeben, Krankheiten bewirken und heilen können. Die Statuen, so heißt es, haben zwei Naturen, eine göttliche und eine materielle, die eine oberhalb, die andere unterhalb des Menschen. Als Bildner der Götterstatuen erinnert sich der Mensch seines eigenen göttlichen Ursprungs, und in ihrer frommen Pflege und Verehrung macht er die Götter auf Erden heimisch. Was wir aus den ägyptischen Quellen über Bild und Kult erfahren, paßt geradezu verblüffend gut zu den Begriffen *»descensto<<* und *»translatio«.* In dem oben zitierten Morgenlied aus Edfu heißt es vonHorus:

(33) Er kommt vom Himmel Tag für Tag,
um sein Bild zu sehen auf seinem Großen Thron.
Er *steigt herab (h3j)* auf sein Bild *(ihm)*
und gesellt sich zu seinen Kultbildern *(*^{c}*hmw).*

Ein entsprechender Text in Dendera sagt von Hathor:

(34) Sie fliegt vom Himmel herab *(*^{c}*pj) . . .,*
um einzutreten in die Achet ihres Ka auf Erden,
sie fliegt herab auf ihren Leib, sie vereinigt sich mit ihrer Gestalt.

Diese *»descensio«* der Gottheit gilt aber nicht nur dem Kultbild, sondern allen ihren Darstellungen im Tempel, auch den Wandbildern:

(35) Sie vereinigt sich mit ihren Gestalten,
die eingemeißelt sind in ihrem Heiligtum.

Sie läßt sich nieder auf ihre Gestalt, die
auf der Wand eingemeißelt ist.

Besonders explizit ist ein Text aus Dendera in bezug auf die Darstellungen in den Osiris-Kammern:

(36) Osiris . . . kommt als Geist *(3h),*
um sich mit seiner Gestalt in seinem Heiligtum zu vereinigen.
Er kommt vom Himmel geflogen als Sperber
mit glänzendem Gefieder, und die »Ba's« der Götter mit ihm.
Er schwebt als Falke herab auf sein Gemach in Dendera . . .
In Frieden zieht er ein in sein herrliches Gemach
mit den »Ba's« der Götter, die um ihn sind.
Er sieht seine geheime Gestalt an ihren Platz gemalt,
seine Figur auf die Mauer graviert;
da tritt er ein in seine geheime Gestalt,
läßt sich nieder auf sein Bild . . .,
und die »Ba's« der Götter nehmen Platz an seiner Seite.

Wir stoßen in diesen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit nicht nur ständig auf eine Terminologie der Herabkunft, die Gott und Bild in eine vertikale Beziehung setzt und der Gegenüberstellung von Himmel und Erde im hermetischen Traktat entspricht, sondern auch auf die Terminologie einer Zwei-Naturen-Lehre. Die Texte sprechen vom »Ba« des Gottes, der sich auf seinem »Sechem« niederläßt. Den Ausdruck »Ba« übersetzen wir mit »Seele«; nach ägyptischer Anschauung ist das die Form, in der der Mensch nach dem Tode weiterlebt, und zwar nicht auf Erden, im Grabe und im Andenken der Mitwelt, sondern im Jenseits, im Himmel. »Sechem« heißt eigentlich »Macht«, wohl auch »Machtzeichen« und von daher »Bild«. So liest man z. B. in Esna:

(37) Sein Ba steigt vom Himmel herab auf sein irdisches Bild,
Seine Majestät läßt sich nieder auf ihrem Sechem

Und in Dendera:

(38) Nachdem sein Ba vom Himmel kam, um seine Denkmäler zu sehen, vereinigte sich sein Herz mit seinen Kultbildern.

(39) Nachdem sein Ba zum Hause des Re gekommen ist, vereinigt er sich mit seiner Gestalt auf der Mauer.

Die Beziehung von Ba und Bild wird als »Vereinigung«, »Verbrüderung«, »Umarmung« beschrieben. Hermann Junker hat hierfür den Begriff der »Einwohnung« geprägt, der sich seitdem in der Ägyptologie eingebürgert hat. In der Tat ist dieser Begriff ausgezeichnet geeignet, das spezifisch Ägyptische an den Vorstellungen einer »lokalen Dimension« göttlicher Zuwendung zu erfassen und unsere allzu statischen Begriffe wie »Ortsansässigkeit« und »Autochthonie« in Richtung auf das Prozeß-, ja: Ereignishafte dieser Zuwendung zu ergänzen. Die Götter »wohnen« nicht auf Erden, was ein Zustand wäre, sondern sie »wohnen ein«, und zwar ihren Bildern: Das ist ein Vorgang, der sich zwar regelmäßig und immer wieder ereignet, dessen Realisierung aber von der Mitwirkung der Menschen, dem Kult abhängig ist. Junker hat den Begriff der »Einwohnung« gerade im Hinblick auf jene Textstellen geprägt, wo von der Vereinigung des vom Himmel herabkommenden göttlichen Ba, nicht nur mit seinem Kultbild, sondern mit seinen Darstellungen in den Wandreliefs die Rede ist. Diese Reliefs aber bilden Kultszenen ab. Der Gott steigt als Ba vom Himmel herab, um in Gestalt seiner Bilder am Kult teilzunehmen.
Wir haben es in diesen spätägyptischen Tempelinschriften offenkundig mit einer voll ausgebildeten Theorie zu tun, die zwischen der Gottheit und ihren Abbildungen wohl unterscheidet und in einer differenzierten Terminologie die Beziehungen zwischen beiden festlegt. Genau wie im Corpus Hermeticum handelt es sich um eine Herabkunft. Die Götter sind als »Ba« im Himmel, ihre Bilder sind auf Erden, aber im Kult ereignet sich Tag für Tag ihre Einwohnung im Tempel. Wir müssen nun prüfen, inwieweit diese Theorie eine spezifische Errungenschaft der griechisch-römischen Zeit darstellt, oder, wie z.B. Morenz meinte, Geltung auch für frühere Epochen beanspruchen darf. Die Begrifflichkeit dieser Einwohnung stammt aus dem Totenglauben. In Texten der 18. Dynastie (um 1400 v. Chr.) liest man Formulierungen wie

(40) »Möge mein Ba sich niederlassen auf meinen Bildern *(ᶜhmw)* der Denkmäler, die ich geschaffen habe«

Vor allem ist im Totenglauben dieser und späterer Zeiten die Vorstellung lebendig, daß der Ba des Toten vom Himmel herabsteigt, um sich auf seiner Mumie niederzulassen. So liest man z.B. in einem sehr verbreiteten spätzeitlichen Totentext:

(41) »Dein Ba fliegt zum Himmel in Gemeinschaft der Ba's der Götter und schwebt wieder herab auf deine Mumie im Friedhof«

Entsprechend der Analogie zwischen Sonnenlauf und Totenschicksal, auf der die mythische Ausgestaltung des Sonnenlaufs basiert - darauf werden wir im Zusammenhang der »mythischen« Dimension noch näher einzugehen haben - finden sich sehr ähnliche Konzepte auch in der älteren Sonnenreligion. Der Sonnengott steigt als Ba allnächtlich vom Himmel in die Unterwelt herab, um sich mit seinem Leichnam zu vereinigen. Die theologische Ausdeutung dieses Vorgangs versteht Osiris als den unterweltlichen Leichnam des Sonnengottes, so daß man vom Sonnengott wie von Osiris sagen kann: Sein Ba ist am Himmel, seine Mumie ist in der Unterwelt. Auf diesen Vorstellungen aufbauend entwickelt sich, freilich in einer ganz anderen Richtung, im 13. und 12. Jh. v.Chr. die Theologie des Amun als eines Weltgottes, der als Ba, Bild und Mumienleib die dreistöckige Welt in Himmel, Erde und Unterwelt erfüllt. Dieser Gottesbegriff setzt sich zur Spätzeit hin allgemein durch, so daß nun alle Götter einen Ba, ein Bild und einen Leichnam haben und die »dreistöckige« Welt dreigestaltig erfüllen. Aus all diesen verschiedenen Ansätzen entwickelt sich zur Spätzeit hin jene Theorie, die die Beziehung von Gott und Bild in den Begriffen von Oben und Unten, Himmel und Erde, Ba und Mumienleib denkt und den Vorgang der »Einwohnung« entsprechend als *descensio (h3j* »herabsteigen«, *hnj* »niederschweben«).

Diese Gegenüberstellung von Oben und Unten, Himmel und Erde, Gottessubstanz und Kultbild kommt nun in einer besonders ausgeprägten Form bei einem Ritual ins Spiel, das »Vereinigung mit der Sonne« *(hnm jtn)* genannt und mehrmals im Jahr anläßlich großer Feste durchgeführt wird. Die Priester tragen die beweglichen Götterbilder aufs Tempeldach, um sie von der Sonne bestrahlen und dadurch für eine neue Periode gleichsam mit Gottessubstanz aufladen zu lassen. Lieder, die bei dieser Gelegenheit zu singen sind, deuten diese Zeremonie gleichfalls als eine Herabkunft des göttlichen Ba aus, der sich mit seinem irdischen Bild vereint und im Tempel Wohnung nimmt. Man leitet sogar von dem Wort Ba ein

Verbum ab, das den Zustand der Gottbeseeltheit und Geisterfülltheit von Statuen bezeichnet. Auffallend an dieser Konzeption ist, daß nicht etwa nur Bilder des Sonnengottes, sondern alle Götterbilder durch diese Sonnenbestrahlung beseelt werden. Es hat den Anschein, als sei alle göttliche Ba-Substanz in der Sonne konzentriert und würde von ihr den Götterbildern eingestrahlt. Auch hier sucht man vergeblich nach Vorläufern dieses Rituals oder der darin zum Ausdruck kommenden Anschauung in älterer Zeit. Es gibt eine einzige Stelle, die eine entsprechende Auffassung der Beziehung von Sonne und Götterbildern zum Ausdruck zu bringen scheint. Sie steht in der »Lehre des Ani«, wohl aus der frühen Ramessidenzeit (1. Hälfte des 13.Jh. v.Chr.) und lautet:

(42) Der Gott dieses Landes ist die Sonne am Himmel.
Seine Symbole (nur) sind auf Erden.

Man hat diese Aussage für einen Ausdruck reinster Amarna-Theologie gehalten. Aber mit »Symbolen« sind die Götterbilder gemeint, also etwas, das in der Amarna-Religion kategorisch ausgeschlossen ist. Tatsächlich scheint hier eine Vorstellung vorbereitet, die der spätzeitlichen schon sehr nahe kommt: Die Sonne als die eine himmlische Konzentration aller Gottessubstanz, und auf Erden die vielen Götterbilder, in denen diese Substanz in den spezifischen Brechungen der polytheistischen Religion eine dem Menschen zugängliche Form annimmt. Der eigentliche Ort dieser Anschauung ist wohl die »Neue Sonnentheologie« des Neuen Reichs, auf die wir in Kap. 9.2 eingehen werden. Aber von einem Ritual, das irgendwie mit der spätzeitlichen Statuenbestrahlungszeremonie zu verbinden wäre, findet sich auch hier keine Spur. Doch lassen sich bezeichnenderweise auch dafür im Totenkult dieser Zeit zumindest Anklänge feststellen, und zwar im Zusammenhang eines uralten Rituals, das, so scheint es, von Anfang an auf einer konzeptuellen Unterscheidung von göttlicher Beseelung und materieller Substanz des Kultbildes basiert, ja das sogar in Esna und Köm Ombo in Verbindung mit dem Sonnenvereinigungsfest vollzogen wurde: der »Mundöffnung«. Die »Mundöffnung«, so lautet die ägyptische Bezeichnung dieses Rituals, ist eine umfangreiche Folge z.T. höchst archaischer Riten, die die Beseelung und Belebung der Statue zum Ziel haben. Sie hat gewiß ihre Wurzeln im Totenkult, denn die Hauptrolle darin spielt der Sohn, der u. a. bei der Statue zu schlafen hat, um die Gestalt seines verstorbenen Vaters im Traum zu erblikken. Schon im Alten Reich ist sie aber routinemäßig und ebenso repetierend wie die Sonnenbestrahlungszeremonie in der ptolemäischen Zeit auch an Götterbildern vollzogen worden. Im Neuen

Reich erweitert sich nun dieses Ritual um Szenen des Sonnenkults, die offenbar im Vorhof des Grabes (und Tempels ?) im Licht der Sonne zu vollziehen sind. Die eine Szene ist eine Opferlitanei mit Räucherung an alle Götter und Göttinnen, darunter abschließend für den Sonnengott und alle Götter seiner Barke und seines Kreises, die andere ist eine Räucherung nur für Re-Harachte, den Sonnengott. Sicher sind diese Riten gemeint, wenn es in Totenwünschen dieser Zeit heißt:

(43) Man stelle deine Mumie auf vor dem Sonnengott
im Vorhof deines Grabes

Der Totenglauben mit seinen ungemein differenzierten Riten und Konzepten ist in Ägypten eine Vorschule der Theologie, und an der rituellen Behandlung der Grabplastik hat man die Gottheit von ihren Kultbildern zu unterscheiden gelernt. In der ptolemäischen Zeit wurde die Mundöffnung sogar am Tempel durchgeführt als einem beseelten und immer wieder zu beseelenden Wesensträger der Gottheit!

Der Text, an den man in erster Linie denkt, wenn nach der klassischen ägyptischen Auffassung vom Wesen des Götterbildes gefragt wird, ist das sogenannte Denkmal memphitischer Theologie. Der Text ist zwar nur in einer Abschrift der 25. Dynastie erhalten; man war sich aber früher allgemein darin einig, daß er eine wesentlich ältere, mindestens bis ins Alte Reich zurückgehende Vorlage wiedergibt. Heute neigt man, mit guten Gründen, zu einem Ansatz ins Neue Reich, wenn nicht gar in die Zeit der Niederschrift. In diesem Text, einem schöpfungstheologischen Traktat über den memphitischen Gott Ptah, heißt es nun:

(44) Er >gebar< die Götter, er schuf die Städte, er gründete die Gaue,
er setzte die Götter ein auf ihren Kultstätten,
er setzte ihre Opfer fest und richtete ihre Heiligtümer ein,
er machte ihren >Leib< ihnen ähnlich, so wie sie es wünschten.

So traten die Götter ein in ihren >Leib<
aus allerlei Holz, allerlei Mineral, allerlei Ton
und jeglichen Dingen, die auf ihm (dem Erd- = Schöpfergott)
wachsen,
in denen sie Gestalt angenommen haben.

Zunächst bestätigt der Text in wunderbar klarer Weise den Dreiklang von Stadt, Tempel und Kultbild, den wir unserer Darstellung der lokalen Dimension der göttlichen Zuwendung zugrunde gelegt haben. Im folgenden wird der Vorgang der »Einwohnung« nun nicht als »Herabkunft« (descensio), sondern als »Eintritt« beschrie-

ben und zwischen den »zwei Naturen« des Götterbildes klar unterschieden: den »Göttern« auf der einen Seite und ihrem »Leib« aus mehr oder weniger vergänglichen irdischen Materialien auf der anderen Seite. Eins aber kommt auch in diesem Text ganz eindeutig zum Ausdruck, was man als die Grundauffassung der Ägypter zu diesem Punkt festhalten muß: Die Statue ist nicht Bild des Leibes, sondern Leib der Gottheit. Sie bildet nicht seine Gestalt ab, sondern gibt ihm Gestalt. In der Statue nimmt die Gottheit Gestalt an, so wie in einem heiligen Tier oder in einem Naturphänomen. Die Statue wird nicht »gemacht«, sondern sie wird »geboren«. Übrigens drückt man sich so nicht nur in bezug auf den Schöpfergott Ptah aus; in Königsinschriften ist »gebären« geradezu Terminus technicus für die Herstellung von Götterbildern, aber sogar einfache Handwerker oder Künstler sagen von sich, daß sie die Bilder der Götter oder die Götter selbst »geboren« hätten. Die Berufsbezeichnung des Bildhauers heißt »Beleber«, d. h. Beseeler: weil das Beseelungsritual der Mundöffnung den letzten Abschnitt der Statuenherstellung bildet. Die Ägypter haben die Trennungslinie zwischen Bild und Gottheit nicht verwischt; aber sie haben sie an einer anderen Stelle, auf einer anderen Ebene gezogen als wir das gewohnt sind. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Es gibt noch einen weiteren Text, der uns über die ägyptische Vorstellung der »Einwohnung« des Gottes im Kultbild Aufschluß gibt. Genau wie der oben zitierte Satz aus der Lehre des Ani gehört auch er zum weisheitlichen Diskurs, der - auch in Ägypten - von den im engeren Sinne religiösen Texten wohl zu unterscheiden ist. Die Lehre für Merikare, überliefert in Hss. der 18. Dynastie, aber gewiß auf einem Text des MR basierend, hat das Problem der Vergeltung zum Zentralthema. In diesem Zusammenhang heißt es:

(45) Geschlecht auf Geschlecht geht dahin unter den Menschen,
Gott aber, der die Wesensarten kennt, hat sich verborgen.
Es gibt keinen, der den Schlag des >Herrn der Hand< (sc. der Vergeltung) abwehren könnte;
er schlägt zu, (ohne) daß die Augen es sehen.

Ehre du Gott auf seinem Wege,
(Gott), der aus Edelsteinen gemacht und aus Erz gebildet (eig. >geboren<) ist
wie ein Wasser, das durch ein anderes Wasser ersetzt wird.
Es gibt aber keinen Fluß, der sich verbergen ließe;
er zerstört den Kanal, in dem er verborgen war.

Hier wird unterschieden: zwischen dem verborgenen Gott als dem Herrn der Vergeltung und dem Gott, »der aus Stein und Erz gebil-

det ist«, dem Kultbild. Diese Unterscheidung wird mit einer anderen verdeutlicht: Zwischen dem stehenden Wasser in einer künstlichen Kanal- oder Beckenanlage, und dem lebendigen Fluß, der sich nicht abdämmen läßt. Zielt diese Unterscheidung nicht auf die »zwei Naturen« des Kultbildes ? Der Mensch wird auf den »Gott auf seinem Wege« verwiesen, d. h. auf die Gottheit in der »lokalen Dimension« ihrer Zuwendung, auf den Kult. Hier und in dieser Form soll er Gott verehren. Aber er soll zugleich wissen, daß der sich im Kult zuwendende, dem Kultbild einwohnende Gott zugleich im verborgenen allgegenwärtig waltet und diese »kanalisierte« Form seiner Einwohnung jederzeit sprengen kann wie ein Strom, der über die Dämme tritt. Hier ist nicht die Rede von Himmel und Erde, Ba und Bild, sondern von Verborgenheit und Zuwendung, menschlicher »Inszenierung« und göttlicher Spontaneität. Die Vereindeutigung und damit in gewisser Hinsicht auch Trivialisierung dieser geheimnisvollen Antinomie im Sinne eines Oben und Unten ist erst ein Werk der spätzeitlichen Priester.

2.3.2 translatio - Grundlagen des ägyptischen Kults

Das Wesen des ägyptischen Kults hat man als eine »Antwort« bezeichnet, eine »Reaktion« des Menschen auf das immer vorgängige und vorrangige Wirken der Gottheit. Mit dieser Interpretation möchte man dem Eigenverständnis der Ägypter gerecht werden, für die ihre Götter eben nicht »Fiktionen« waren, sondern höchst reale Mächte, und die das kultische Handeln nicht als eine symbolische Inszenierung verstanden, sondern als eine reale Begegnung, der sie sich, wie aus vielen hierher gehörenden ägyptischen Texten deutlich wird, mit Furcht und Zittern unterzogen, die sie aber auch mit Staunen, Jubel und Freude erfüllte. Die uns so routinehaft anmutenden Kulthandlungen waren für den Ägypter in einer Weise emotional aufgeladen, wie wir uns das nur als Reaktion erklären können auf die zuvor zum Ereignis gewordene spontane Erscheinung der Gottheit. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß wir hier unterscheiden müssen. Der Festkult ist ausgesprochen »reaktiv«, hier ergreift der Gott die Initiative und die hierher gehörenden Riten sind von starken Emotionen des Staunens und Jubels begleitet. Der Alltagskult dagegen ist vorwiegend »operativ«: der Priester weckt, begrüßt, verehrt, reinigt, salbt und bekleidet das Kultbild und versorgt es dreimal am Tag mit der ungeheuer differenzierten Speisenfülle des täglichen Opfers. Bei diesem Teil des kultischen Handelns überwiegt, auch im ägyptischen Eigenverständnis, ganz entschieden der Charakter einer symbolischen In-

szenierung. Dieser Kult richtet sich an ein Kultbild, dem der Gott einwohnt. Das priesterliche Handeln »beantwortet« nicht die vorgängige Einwohnung, sondern es führt sie herbei und bestätigt sie. Viel eher als dieses Handeln läßt sich das göttliche Wirken als eine »Antwort« verstehen. Der Kult zieht das Wirken der Götter auf die Erde herab, oder besser - wenn man sich von dieser Oben-Unten-Metaphorik der spätägyptischen Theologie freimachen will - in die dem menschenlichen Handeln zugängliche Sphäre hinein. Wenn der Kult erlischt, ziehen sich die Götter zurück, und nur das materielle Substrat ihrer Zuwendung bleibt als leere, unbeseelte Form zurück. Der Kult korrespondiert der lokalen Dimension der göttlichen Zuwendung, weniger im Sinne einer Antwort als einer Einladung und Bestärkung.
Der Kult, auch nur der Alltagskult, ist ein komplexes Geschäft. Er umfaßt Bekleidungs- und Speisungsriten. Allein die Bekleidungsriten setzen sich aus gut 45 Einzelhandlungen zusammen. Jede Handlung wird in ihre kleinsten Bestandteile zerlegt und diese als eigenständiger Ritus isoliert. So bestehen z. B. die ersten 9 Handlungen des morgendlichen Bekleidungsrituals im Neuen Reich aus:

(46) 1. Licht anzünden
2. den Räucherarm ergreifen
3. die Pfanne auf den Räucherarm setzen
4. Weihrauch ins Feuer geben
5. zum Allerheiligsten gehen
6. das Siegelband zerreißen
7. das Siegel zerbrechen
8. den Riegel zurückschieben
9. (die Schreintüren öffnen =) »den Gott enthüllen«

Kaum weniger umfangreich ist das Speisungsritual. Es besteht aus vorbereitenden Riten, die die Reinigung der Opfergaben zum Ziel haben, den Riten der eigentlichen Darbringung, Huldigungen und Schlußriten. Wir können hier unmöglich ins Detail gehen, sondern müssen uns darauf beschränken, so etwas wie die Grundstrukturen des kultischen Handelns herauszuarbeiten. Dabei versteht es sich angesichts der Fülle und Komplexität des Materials fast von selbst, daß sich ungefähr für jede verallgemeinernde Aussage Gegenbeispiele finden ließen. Trotzdem halte ich den Versuch einer verallgemeinernden Perspektive für legitim. Drei Punkte scheinen mir in diesem Zusammenhang hervorhebenswert:
1. Der Kult als Haus-Dienst des Tempelherrn. Der Alltagskult ist offensichtlich nach dem Modell des königlichen Bekleidungszeremoniells gestaltet. Der Gott wird als Herr in seinem Hause be-

grüßt, verehrt und behandelt. Der Kult basiert also auf dem Grundgedanken der göttlichen Ortsansässigkeit und wendet sich nicht an eine ferne, herbeizurufende, sondern an eine anwesende, einwohnende Gottheit. Der Kult sorgt für das Wohlbefinden, die Zufriedenheit des Gottes und damit für die Bedingungen der Möglichkeit seiner irdischen Einwohnung und »lokalen« Zuwendung. »Opfer« und »Zufriedenheit« sind im Ägyptischen dasselbe Wort - *htp* (hotep) - und ein Zentralbegriff des ägyptischen Kults. 2. Der Kult - und das ist wohl sein auffälligstes Merkmal - wird in Ägypten *nicht als Kommunikation zwischen Mensch und Gott, sondern als Interaktion zwischen Göttern begangen.* In den Sprüchen, mit denen der Priester regelmäßig seine Handlungen begleitet und die offenbar für deren Gelingen mindestens so wichtig sind wie die Handlungen selbst, stellt er sich in rein götterweltlichen Rollen vor, als Horus, Thoth, Anubis, Harsaphes u. a. m. Vor allem wird die einzelne Gabe (hotep), um deren Darreichung sich ja der Kult in erster Linie dreht, als »Auge des Horus« bezeichnet, und zwar alles, was irgend, vom Salböl bis zum Rinderschenkel, Gegenstand kultischer Darreichung wird. Dieses merkwürdige Verfahren, das seine Wurzeln im Totenkult hat, verdient wohl doch einige kommentierende Bemerkungen.

Betrachten wir zunächst einige Beispiele sprachlicher Ausdeutung kultischer Handlungen. Wenn Fett ins Feuer gegeben wird beim Bratenopfer, um es zu schüren, wird dazu gesprochen:

(47) Fülle kommt, vereint mit Fülle,
Horus erhebt sich, sein Auge zu heilen *(^{c}d)*
in seinem Namen >Fett< *(^{c}d)*

Wird dann das Fleisch aufs Feuer gelegt, heißt es dazu:

(48) Die Brust ist das Auge des Horus,
die Schenkel sind die Hoden des Seth.
Wie Horus zufrieden ist mit seinem Auge,
wie Seth zufrieden ist mit seinen Hoden,
so ist der Gott zufrieden mit seinem Fleisch.

Derselbe Vergleich mit dem Horus-Auge und den Seth-Hoden begleitet dann die Darreichungen von Bier, Weißbrot, Kuchen und Wein. Zur anschließenden Reinigung mit dem »nemset«-Krug heißt es: »Nimm dir das Horus-Auge«, zur Räucherung:

(49) Der Weihrauch kommt, der Gottesduft kommt,
sein Duft kommt zu dir,
der Duft des Horusauges kommt zu dir.

Selbst die »Umwendung der Opfergaben«, die, wenn sie dem Gott dargereicht worden sind, anderen Götterbildern vorgelegt und schließlich von den Priestern selbst verzehrt werden, also das Wegtragen des Aufgetragenen, wird mit dem Horusauge in Beziehung gesetzt:

(50) Dein Feind weicht vor dir zurück.
Horus wendet sich um zu seinem Auge
in dessen Namen »Umwendung der Opfergaben«.
(...)
Empfange das Opfer vom König.
O möge das Horusauge gedeihen bei dir!

Beim abschließenden Löschen der Fackel sagt man:

(51) Dies ist das Horusauge,
durch das du groß geworden bist,
du gedeihst in ihm,
du gewinnst Mächtigkeit in ihm.

Beim Ausrufen des Opfers, wenn dem Gott jede einzelne der aufgetragenen und dargebrachten Opfergaben noch einmal in litaneiartiger Form zugerufen wird, beginnt fast jeder Zuruf mit der Formel: »Nimm dir das Horusauge!«.
Die sprachliche Begleitung der einzelnen Darreichungen beruht auf dem Prinzip der ausdeutenden Transposition des Geschehens in die Götterwelt. Dabei wird die Opfergabe zum »Horusauge«. Das ist ein extrem vieldeutiges Symbol; aber hier geht es wohl vor allem um die Idee der Lebenskraft und Lebensfülle. Die ältesten Texte, die davon reden, stammen aus dem königlichen Totenkult des Alten Reichs und sind uns in den Pyramidentexten in großer Fülle erhalten. Ich glaube, daß hier auch der tatsächliche Ursprung dieser Symbolik liegt. Das Horusauge ist die götterweltliche Ausdeutung der Gabe, die der lebende Sohn und Nachfolger seinem toten Vater und Vorgänger darbringt, um ihm über die Diesseits und Jenseits trennende Todesschwelle hinweg die verlorene Lebenskraft zurückzugeben. Das Horusauge ist das Symbol der verlorenen Lebenskraft, der todgewirkten Bedürftigkeit des Kultempfängers. Es ist durch Seth geraubt worden und muß von Horus restituiert werden. So sagt zum Beispiel ein Spruch der Pyramidentexte, der zur Darreichung von Feigen rezitiert wird:

(52) Osiris Unas, nimmt dir das Auge des Horus,
das er gerettet hat aus der Hand des Seth.

Dabei bilden das Wort für »Feigen« *(jsd)* und das Wort für »retten«

(sdj) ein Wortspiel. Das Horusauge ist dem Horus von Seth entrissen worden und wird ihm von Thoth, oder auch dem Osiris von Horus (und Thoth) restituiert. Diese Restitution wird zum Inbegriff jeglicher Behebung eines Mangels und einer Bedürftigkeit, von der äußersten Bedürftigkeit des im Grabe liegenden Toten bis zu der Wartungsbedürftigkeit des Kultbilds.

Wenn also der Priester, der eine Gabe - ein Brot, einen Krug Bier, ein Fleischstück - überreicht und diese als »Horusauge« ausdeutet, in eine götterweltliche Konstellation eintritt, dann liegt der Ursprung dieser Konstellation in der Beziehung zwischen dem lebenden Sohn (»Horus«) und dem toten Vater (»Osiris«). Das ist die Konstellation, die den Abgrund zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Welt überspannt. Auch hier erweist sich - wie im Falle der ägyptischen Bildtheologie - der Totenkult als die Vorschule der Theologie. Der Totenkult liefert das Modell dieser Überbrückung zweier Seinssphären: zwischen Lebenden und Toten im Grab, zwischen Mensch und Gott im Tempel. Auch dem Gott wird das Horusauge dargebracht, auch der Gott wird dadurch mit Lebenskraft gestärkt und von seiner Bedürftigkeit geheilt.

3. Die Sprache - das ergibt sich aus dem Vorhergehenden, sei aber als eigener Punkt noch einmal herausgestellt - hat im ägyptischen Kult die Funktion, diese Transposition des kultischen Geschehens in die Götterwelt explizit und performativ zu vollziehen. Im königlichen Totenkult des Alten Reichs wird systematisch über einer älteren Welt konkreter Riten und Kultobjekte eine »mythische« Welt von Bedeutungen errichtet. Darauf werden wir im 4. Kapitel noch eingehen. Die Sprache ist die ausgezeichnete Form, die jenseitige Welt der Bedeutungen in der diesseitigen Welt der symbolischen Objekte und Handlungen zur Erscheinung zu bringen. So wie sie den Toten als ein Element der diesseitigen Welt in die Götterwelt versetzt, vermag sie die »Einwohnung« des Gottes als einer jenseitigen Macht im Kultbild als einem Element der diesseitigen Welt zu bewirken. Die Sprache setzt Diesseits und Jenseits oder -, mit den Kategorien der spätzeitlichen Theologie - Himmel und Erde zueinander in Beziehung, indem sie die kultischen Handlungen als götterweltliche bzw. himmlische Vorgänge auslegt. Dadurch vollzieht sie das, was der hermetische Text als *»translatio«,* als Übertragung der himmlischen Vorgänge auf die Erde bezeichnet hatte.

Bleibt abschließend noch einmal zu betonen, daß auch der Kult in Ägypten auf der polytheistischen Struktur der Religion beruht. Er wird als ein Handeln ausgedeutet, das im Rahmen götterweltlicher Konstellationen, zwischen Göttern, vollzogen wird, das also stets mehrere Götter einbezieht. Und es wendet sich an einen Gott,

nicht in der umfassenden Fülle seines fernen und verborgenen Wesens, sondern in der spezifischen, wohldefinierten Sonderform seiner lokalen Zuwendung und kultischen Einwohnung. Ausdrücklich und mehrmals betont der Priester:

(53) »Ich habe dein Wesen keinem anderen Gott angeglichen«.

Ebenso haben auch die Kultbilder die »distinktiven Merkmale« der Götter wiederzugeben. Der Schöpfergott hat sie ja, nach ihrem eigenen Wunsch, so entworfen, daß sie ihnen »ähnlich« seien. Überall herrscht in dieser Dimension Vielheit und Differenziertheit. Entsprechendes gilt für den Tempel und die Stadt. Ein Tempel wird in der Regel von mehreren Göttern bewohnt und beherbergt den Gott mit der »Sphäre des Seinigen«, zu der er, zumindest nach spätägyptischer Anschauung, als ein beseeltes Wesen sogar selbst gehört. Auch eine Stadt wird von verschiedenen Göttern bewohnt. In der Vielzahl der Städte wohnen verschiedene Götter, und die Fülle der Städte schließt sich mit der Vielfalt der in ihnen residierenden Götter einerseits zur Einheit des Landes, andererseits zur Einheit des Pantheons zusammen. In Ägypten gibt es nicht ein Memphis oder Theben, wie es ein Jerusalem, ein Rom und ein Mekka gibt, sondern eine Fülle religiöser Zentren, und jedes davon ist auf seine Weise eine heilige Stadt. Und genauso evident, wie sich die polytheistische Struktur der Religion in der Siedlungsgeographie und Tempelarchitektur ausprägt, bestimmt sie auch den Sinn und die Form der kultischen Handlung.

Quellennachweise „. V.-.-.

(1) Corpus Hermeticum Coll. Bude, edd. A. D. Nock, A. J. Festugiere, II Asclepius 24, S. 326. Vgl. dazu Ph. Derchain, in: RHR 161 (1962) 175-198; M. Krause, in: XVII. Deutscher Orientalistentag, ZDMG Suppl. I (1969) 48-57. - (2) Urk 146, und sehr oft sonst. - (3) Totb 183 = ÄHG Nr. 214. - (4) Theben Grab 216 ed. Bruyere, Rapp. Deir el Medineh (1923-24), 43. - (5) Turin 912. - (6) Inschrift des Harsiese Kairo CG 42210, Eberhard Otto, Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit (1954), 144. - (7) pLeiden J 350 VI 9-10 = ÄHG Nr. 142. - (8) Petosiris ed. Gustave Lefebvre, Le tombeau de Petosiris II, Les inscriptions, 83 Nr. 116; id., in: ASAE 21 (1921), 158f. - (9) pAnastasi IV 4.11 — 5.5: Ricardo A. Caminos, Late Egyptian Miscellanies (1954), 150-52; Siegfried Schott, Ägyptische Liebeslieder (1950), 116 Nr. 57; ÄHG Nr. 184. Dieses, die folgenden und weitere Beispiele der Gattung behandelt Posener, in: Gedenkschrift E. Otto (1977), 385-397, spez. 390f. - (10) oPetrie 39 = HO I 8.3: Posener, a.a.O.,

391. Gleicher Text: oIFAO inv. 2683, Posener, Cat. des ostraca litteraires III fasc. 2, Nr. 1594. - (11) pSallier I, 8.2-7: Gardiner, LEM, 85f.; Caminos, LEM, 321; Gerhard Fecht, Literarische Zeugnisse zur »Persönlichen Frömmigkeit« in Ägypten, AHAW 1965, 73ff.; ÄHG Nr. 182. - (12) oGardiner 25, HO 38.1 rto. = ÄHG Nr. 183. - (13) Berlin 6768, nach Hermann Grapow, Wie die alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten und wie sie miteinander sprachen, AHAW Berlin III, 1941, 63. - (14) pAnastasi II, 1.3-5: Caminos, LEM, 37 = pAnastasi IV, 6.3-5, Caminos, 152f. - (15) BM 581, nach Kurt Sethe, Ägyptische Lesestücke, 80. - (16) Louvre E 3336, nach Paul Pierret, Recueil d'inscriptions inedites du ... Louvre II (Etudes Egyptol. 8, 1878), 89. - (17) Urk IV 364. - (18) Urk IV 164. - (19) Graffito des Osorkon ed. Daressy RT 18 (1896) 182, Z. 18-20. - (20) oLeiden J 350 II, 10-15, vgl. Fecht, in: ZÄS 91 (1964) 39f. - (21) Drioton, in: ASAE 44 (1944) 135f. - (22) Enseignement loyaliste ed. Georges Posener, L'Enseignement loyaliste. Sagesse egyptienne du Moyen Empire (1977), § 9.11. - (23) Id., ibd., §9.7-9. - (24) plnsinger 28.4, nach Miriam Lichtheim, Ancient Egyptian Literature III (1980), 207, vgl. Dies., Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions (OBO 52,1983), 162f. - (25) pLeiden J 350 III, 6-14 = ÄHG Nr. 134: Fecht, in: ZÄS 91 (1964) 46-51, cf. ähnlich STG Nr. 113 (k). - (26) ÄHG Nr. 115, 11-18: pChester Beatty IX rto 13 = pKairo 58030, XIV; pBerlin 3056, VII: LL, 248f. - (27) ÄHG Nr. 118, 13-16: pChester Beatty IX rto 14, 3-8 = pBerlin 3055, X.6-XI.1. - (28) Hibis 31.3 s. LL, 254. Dort viele ähnliche Formeln (S. 253-257). - (29) Urk VIII, 42 cf. LL, 254 n.44. - (30) Hierzu, und zu einer Fülle ähnlicher Wendungen, s. H. Brunner, »Die Sonnenbahn in ägyptischen Tempeln«, in: Archäologie und Altes Testament (Fs Galling 1970), 27-34. - (31) A. M. Blackman, H. W. Fairman, in: Miscellanea Gregoriana (1941), 397-428, Text E, I-II; F (Mitgötter); G I (Körperteile, Aspekte), II (Körperteile und Insignien), III (Stadt und Tempel). - (32) Asclepius 24, Corpus Hermeticum (vgl. Nr. 1), 326. - (33) a.a.O. (Nr.31), 401 fig.3 usw. - (34) J. Dümichen, Ägyptische Tempelinschriften II (1867), T 24, cf. Siegfried Morenz, Ägyptische Religion (1960), 160 n.59. - (35) (a): Auguste Mariette, Denderah I, 87a; (b): ibd., 29c, cf. Morenz, a.a.O., n.60-61. - (36) Hermann Junker, Die Stundenwachen in den Osiris-Mysterien (1910), 6, cf. Morenz, a. a. O., 59 m.n.56. - (37) Esna 284.5, ed. Serge Sauneron, Esna V, 128. - (38) Mariette, Denderah II 73 c. - (39) ibd., II 45 c. - (40) Urk IV 1526 (geschrieben als hieße es »auf den Blättern der *ninw-Bäume«).* - (41) pBM 10112 1.14-15, cf. Louis V. Zabkar, A Study of the Ba Conceptin Ancient Egyptian Texts (SAOC 34, 1968), 133 n.48. Dort zahlreiche ähnliche Stellen über das »Niederschweben« des Ba auf dem Leichnam. - (42) Anii pBoulaq 4, VII, 15-16, cf. Aksel Volten, Studien zum Weisheitsbuch des Anii (1937-38), 111-116. - (43) Assmann, in:

MDIK 28 (1973) 126f. - (44) Denkmal Memphitischer Theologie, 59f., vgl. Morenz, Ägyptische Religion, 162. - (45) Merikare P 123-127, ed. W. Helck, Der Text der Lehre für Merikare (KÄT) 77-79; Posener, in: Annuaire du College de France 66 (1966—67) 342f. Der Opposition von Verborgenheit *(jrnn)* und im Kultbild materialisierter Sichtbarkeit Gottes entspricht auf Seiten des Menschen die Opposition von Ethik (die sich an den verborgenen Gott richtet) und kultischer Verehrung (die sich an den sichtbaren Gott wendet). - (46) W. Barta, in: LA III (1979), 839—848 gibt eine Zusammenfassung der verschiedenen Quellen des Neuen Reichs, vor allem pBerlin 3055 (Alexandre Moret, Le rituel du culte journalier en Egypte, 1902); Karnak (Nelson, in: JNES 8, 1949, 201-232, 310-345) und Abydos (R. Davis, Religious Ritual at Abydos, 1973). - (47) Nelson, a.a.O., 208f. fig.5 ep.4. - (48) Nelson, 209 ep.5. - (49) Nelson, 221 mit fig. 17, ep. 18. - (50) Nelson, 315 mit fig. 27, ep. 35. - (51) Nelson, 323 mit fig. 31, ep. 39. - (52) Pyr 95c cf. Assmann, in: GM 25 (1977) 19.

Literaturhinweise

Zur ägyptischen Stadt

B. J. Kemp, Temple and Town in Ancient Egypt, in: P. J. Ucko, R. Tringham, G. W. Dimbleby (Hgg.), Man, Settlement and Urbanism (1972), 657-680

Ders., The City of el-Amarnah äs a Source for die Study of Urban Society in Ancient Egypt, in: World Archeology 9 (1977) 123-139

Ders., The Early Development of Towns in Egypt, in: Antiquity 51 (1977) 185-200

D. O'Connor, The Geography of Settlement in Ancient Egypt, in: Ucko et al. (Hgg.), a.a.O., 681-698

Ders., Cities and Towns, in: Museum of Fine Arts Boston, Egypt's Golden Age: the Art of Living in the New Kingdom, Boston 1982, 17-24

Mason Hammond, The City in the Ancient World (1972), bes. 65-76

K. W. Butzer, Siedlungsgeographie, in: LA V (1984) 924-933

Zum Tempel

a) als Wirtschaftsbetrieb

J. J. Janssen, The Role of the Temple in the Egyptian Economy during the New Kingdom, in: E. Lipinski (Hg.), State and Temple Economy in the Ancient Near East (1978), 505-515

J. Quaegebeur, Documents egyptiens et role economique du clerge en Egypte hellenistique, in: E. Lipinski (Hg.), a.a.O., 707—729

W. Helck, Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reichs, Mainz 1960 ff.
Ders., Wirtschaftsgeschichte des Alten Ägypten, HdO 1,1.5 (1975)
R. H. Pierce, Land Use, Social Organization and Temple Economy, in: Royal Anthropol. Inst. Newsl. (RAIN) 15 (Aug. 1976) 15-17

b) als Baugedanke

H. Bonnet, RÄRG s. v. Tempel, 778-788
D. Arnold, Wandrelief und Raumfunktion, MAS 3, 1963
E. Otto, in: M. Hirmer, E. Otto, Ägyptische Kunst (München 1971) 13-43
J. Baines, Temple Symbolism, in: RAIN 15 (Aug. 1976) 10-15
E. Winter, Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs der griechisch-römischen Zeit, Denkschr. AWWien 98, 1968
B. van de Walle, Le temple egyptien d'apres Strabon, in: Fs Deonna (1957), 480-508
F. Teichmann, Der Mensch und sein Tempel: Ägypten (Stuttgart 1978)
D. Kurth, Eine Welt aus Stein, Bild und Wort. Gedanken zur ägyptischen Tempeldekoration, in: J. Assmann, G. Burkard (Hgg.), 5000 Jahre Ägypten. Genese und Permanenz pharaonischer Kunst (1983), 89-101

Zum Kultbild

E. Hornung, Der Mensch als >Bild Gottes* in Ägypten, in: O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen (1967), 123-156
S. Morenz, Ägyptische Religion (1960), 158-166

Zum ägyptischen Kult

A. Moret, Le rituel du culte divin journalier en Egypte (Ann. Musee Guimet BE 14, 1902)
G. Roeder, Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Ägypten (Die ägyptische Religion in Texten und Bildern III, 1960)
M. Alliot, Le culte d'Horus a Edfou, 2 Bde (1959 und 1954)
H. W. Fairman, Worship and Festivals in an Egyptian Temple, in: Bull. John Rhylands Library Manchester 37 (1954) 165-203
S. Sauneron, Esna V. Les fetes religieuses d'Esna aux derniers siecles du paganisme (1962)
Ders., Les pretres de l'ancienne Egypte (le temps qui court, Paris o.J.)
E. Otto, Das ägyptische Mundöffnungsritual, 2 Bde (1960)
B. Altenmüller-Kesting, Reinigungsriten im ägyptischen Kult, Diss. Hamburg 1968
Rosalie David, Religious Ritual at Abydos (1973)

Sanaa Abd el Azim el-Adly, Das Gründlings- und Weiheritual des ägyptischen Tempels von der frühgeschichtlichen Zeit bis zum Ende des NR, Diss. Tübingen 1981
H. H. Nelson, Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I, in: JNES 8 (1949) 201-232, 310-345
H. Altenmüller, Feste, in: LA II, 171-191
W. Barta, Kult, in: LA III, 839-848

Drittes Kapitel Der Kosmos

3.1 Kult und Kosmos: Veranstaltung und Ereignis, Symbol und Wirklichkeit

Wenn wir uns nach der kultischen bzw. lokalen Dimension der Gottesnähe nun dem Kosmos zuwenden, erscheint dieser zunächst in vieler Hinsicht als der genaue Gegensatz des Kults. Der Kult ist wesentlich eine menschliche Veranstaltung, an der die Götter wohlwollend teilnehmen, indem sie ihren von Menschenhand gefertigten Kultbildern »einwohnen«, in der Terminologie der spätägyptischen Theologie: vom Himmel als »Ba« auf sie herabschweben. Der Kosmos ist demgegenüber die eigentlich göttliche Veranstaltung, Inbegriff und Resultat dessen, was die Götter von sich aus tun. In dieser Gegenüberstellung erscheint der Kult als Versuch, von seilen der Menschen in das kosmische Geschehen einzugreifen, um es durch Opfer und Lobpreis in einem für die Gesellschaft günstigen Sinne zu beeinflussen. Wie wir gesehen haben, kennzeichnet eine solche Kult und Kosmos polarisierende Perspektive vor allem die Theologie der ptolemäischen Tempelinschriften, wo dieses Gegenüber als Himmel und Erde interpretiert wird. Hier wird der Tempel als Symbol und Abbild des Kosmos ausgestaltet, so daß der in ihm stattfindende Kult auf symbolische Weise in die kosmischen Vorgänge, d. h. in die sich in Form des Kosmos ereignende Götterwelt eingreifen kann. Der Kosmos ist im wesentlichen der Himmel, eine ferne, jenseitige, in gewissem Sinne transzendente, dem Menschen nur durch Vermittlung von Symbolen zugängliche Sphäre. Die eigentliche Dimension göttlicher Zuwendung ist der Kult. Mit einer solchen, vielleicht ein wenig allzu konsequent zu Ende gedachten kulttheologischen Position, wäre die Idee des Kosmos als Dimension der Gottesnähe schwer zu vermitteln. In der Antike

hat man ja auch gerade diesen Gedanken, im Zusammenhang einer gegen die Kultbilder polemisierenden Aufklärung, gegen die Kultreligion ausgespielt:

(1) »Einer und Einziger Tempel Gottes ist der Kosmos«

Gegenüber dieser, ebenso konsequent zu Ende gedachten naturtheologischen Position, die die Tempel und Kultbilder verwirft, um das Göttliche allein in der Natur als dem Tempel, den sich Gott selbst gebaut hat, aufzusuchen, wird man die ägyptische Religion nicht als »Naturreligion« einstufen dürfen. Von solchen Konfrontationen müssen wir uns jedoch freimachen, wenn wir die ägyptische Religion nicht in ihrer spätzeitlichen, sondern ihrer klassischen Ausprägung verstehen wollen. Die Logik und Konsequenz eines Denkens, dem »Kultreligion« und »Naturreligion« als Gegensätze auseinandertreten, scheint der älteren Zeit fremd und unangemessen zu sein. Die klassische ägyptische Religion ist sowohl das eine wie das andere, und nachdem der vorhergehende Abschnitt sich dem Kult gewidmet hatte, soll im folgenden gezeigt werden, in welchem Sinne die ägyptische Religion als Naturreligion zu gelten hat.

3.2 Kosmographie als Theologie

Eine Naturreligion lebt in der kosmischen Dimension der Gottesnähe. Sie erlebt die Natur als »hierophan«, als das Zur-Erscheinung-Kommen göttlicher Mächte. In uns selbst ist dieses Denken noch lebendig oder wieder lebendig geworden als das genaue Gegenbild unserer eigenen christlich-jüdisch geprägten religiösen Tradition: Durch Unterströme, die sich in Alchemie, Hermetismus und neopaganen Bewegungen von der Spätantike bis in die Neuzeit erhalten haben, durch die in gewissem Sinne nostalgische Verklärung der heidnischen Antike in der deutschen Klassik, vor allem Schillers Gedicht »Die Götter Griechenlands« mit der schlagenden und folgenschweren Diagnose der »entgötterten Natur« und schließlich und vor allem durch die Ansätze einer Bewußtmachung dieses »Verlusts« als eines Prozesses der »Säkularisierung« oder »Entzauberung der Welt« mit den Mitteln wissenschaftlicher Analyse, vor allem im Werk Max Webers. Als Naturreligion ist daher die ägyptische Religion nichts irgendwie Einzigartiges; sie ist nur eine von zahllosen Ausprägungen des Religiösen in einer nicht-entzauberten Welt. Als solche aber hat sie ihre individuellen, kulturspezifischen Aspekte, und um die soll es im folgenden gehen.

Das Verhältnis des Ägypters zur Natur ist gekennzeichnet durch einen außergewöhnlichen Detailreichtum und Präzisionsgrad der Beobachtung und Wiedergabe auf der einen, und eine eigentümliche Begrenztheit seines Interesses auf der anderen Seite. Wohlbekannt sind etwa die Szenen des Tierlebens in den Beamtengräbern des Alten Reichs; sie würden einem zoologischen Handbuch Ehre machen, so wenig ist man jemals bei einer Tierdarstellung im Zweifel über die zoologische Bestimmung des Gemeinten. Im Gegensatz zu einem Handbuch wird hier aber die »Welt« nicht um ihrer selbst willen, sondern in einem Ausschnitt abgebildet, der von einem spezifischen Relevanzhorizont bestimmt wird. Dargestellt wird, was für die Versorgung der Menschen von Bedeutung ist. Nun wird niemand in Grabreliefs, auch den noch so naturgetreuen, die Fragestellungen eines zoologischen Handbuchs vermissen. Dies ist aber nur ein Symptom einer Haltung zur Welt, die ebenso auch auf allen anderen Ebenen in Erscheinung tritt, und etwa den Griechen, die sich als wesentlich aufgeschlossener empfanden, als etwas Besonderes aufgefallen war. Sie empfanden die Ägypter aufgrund der Begrenztheit ihres Interesses an der Natur als »utilitaristisch« *(philochrematos),* im Gegensatz zum »wissensfreudigen« Griechen *(philomathes).* Anstatt Genaues über die Herkunft des Nils in Erfahrung zu bringen, begnügten sich die Ägypter mit einer abstrusen Theorie, derzufolge der Nil bei Elephantine und in der Gegend des heutigen Alt-Kairo an einem auf griechisch »Babylon« genannten Ort der Unterwelt entquillt: Weil sich ihr Interesse auf den »ägyptischen« Nil beschränkte, hier aber wiederum so ins Detail ging, daß für Ober- und Unterägypten ein besonderer Nil mit je eigenen Quellen unterschieden wurde. Nach den Gründen für die auffälligste und rätselhafteste Naturerscheinung in Ägypten überhaupt, das jährliche Ansteigen und Abschwellen des Nils, scheinen die Ägypter überhaupt nicht gefragt zu haben. Die Griechen haben sich gewundert, daß sich die Ägypter entweder mit Antworten zufrieden gaben, die keiner Erfahrung standhielten, wie im Falle der Nilquellen, oder bestimmte Fragen, die sich ihnen, den Griechen, aufdrängten, gar nicht erst stellten, wie im Falle der Nilüberschwemmung. Wie hätten sie sich erst gewundert, wenn sie gewußt hätten, welche Fragen die Ägypter statt dessen stellten, wenn sie die detaillierten Landkarten gekannt hätten, die die Ägypter von der Unterwelt und sonstigen sich jeder menschlichen Erfahrbarkeit entziehenden Weltbereichen angelegt hatten! Hier ist offensichtlich ein ganz anderes Fragen am Werk, das die Welt nicht »in Erfahrung bringen«, sondern in einer den Bereich des Erfahrbaren überschreitenden Weise ausdeuten will. Es liegt auf der Hand, daß ein Begriff

wie »philochrematos«, also ein rein am praktischen Nutzwert orientiertes Interesse, der ägyptischen Kultur nicht gerecht wird.

3.2.1 Kosmographie der sichtbaren Wirklichkeit

Das ägyptische Interesse an der Natur und der von diesem Interesse geprägte Stil der Erkenntnis und »Theorie«-Bildung ist religiös, genauer gesagt: sonnentheologisch orientiert. Der eigentliche Ort der ägyptischen »Naturkunde« und Kosmographie war der Sonnenkult. Hier sind auch, von den ikonologischen Grundlagen bis zu den konkreten Vorlagen, die Modelle entstanden für die Reliefs, die wir in den Gräbern bewundern. Das wissen wir durch Fragmente aus Sonnenheiligtümern der 5. Dynastie. Die Könige der 5. Dyn. (um 2500 v. Chr.) haben sich wesentlich bescheidenere Pyramiden erbaut als ihre Vorgänger Cheops und Chephren, dafür aber dem Sonnengott Heiligtümer errichtet, deren Kult ihrem eigenen Totenkult angeschlossen war. Sie nahmen den Titel »Sohn des Sonnengottes« als regulären Bestandteil in ihre Namensreihe auf. An sie knüpfte sich eine Legende, derzufolge sie vom Sonnengott selbst in die Welt gesetzt wurden, der sich die Frau eines seiner Priester erwählte, um mit ihr die ersten drei Könige dieser Dynastie als Drillinge zu zeugen. Jedenfalls bedeutet die Zeit der 5. Dynastie für Ägypten den Höhepunkt der Sonnenreligion. Im Sonnenheiligtum des Niuserre, des vierten Königs dieser Dynastie, gab es einen mit Reliefdarstellungen ausgeschmückten Korridor, den man aufgrund der Bildthematik als »Weltkammer« bezeichnet. Auf den gefundenen Fragmenten sind in Reliefs von höchster Feinheit eine unerschöpfliche Fülle von Tieren abgebildet: Wildtiere wie Antilopen, Gazellen, Steinböcke, Geparden, Panther, Wildkühe; domestizierte Tiere wie Rinder, Esel, Ziegen und Schafe, alle möglichen Vogelarten sowie Wasserläufe voller verschiedener Fische, dazu Menschen, die mit der Aufzucht und dem Fang der Tiere beschäftigt sind, sowie Inschriften, die die dargestellten Szenen erklären. Das Szenenrepertoire scheint weit über den Bestand der Privatgräber, wenn auch wohl nicht über den thematischen Rahmen dessen hinauszugehen, was - im weitesten Sinne - mit »Versorgung« in Verbindung gebracht werden kann. Was die Genauigkeit und Durchdetailliertheit der Darstellung anbelangt, bilden diese Reliefs den Höhepunkt dessen, was auf diesem Gebiet jemals in Ägypten erreicht wurde. Schon dies läßt auf eine besondere Intensität des - wie immer begrenzten - Interesses schließen, mit dem der Ägypter dieser frühen Epoche der Natur gegenüberstand.
Die Relieffragmente aus der »Weltkammer« des Niuserre schließen

sich zu einem Zyklus zusammen, der die drei ägyptischen Jahreszeiten: Überschwemmung, Aussaat und Ernte darstellt. Den thematischen Rahmen bildet also der Gedanke, alle Vorgänge darzustellen, die sich in einer der drei Jahreszeiten ereignen und sie dadurch zu kennzeichnen imstande sind: das Wachstum der Pflanzen, die Vermehrung der Tiere, die Wanderungen der Zugvögel und Nilfische sowie die jahreszeitlich bedingten Arbeiten des Menschen. Den langen Reihen dieser in mehreren Registern übereinander angeordneten Szenen schritt jeweils die Personifikation der entsprechenden Jahreszeit voran. Zu diesen Vorgängen gehört z. B. die Wanderung der Mugil-Fische, die im Frühjahr vom Mittelmeer aus den Nil aufwärts bis Assuan wandern und im Herbst stromab zum Delta ziehen. Was von der Beischrift zur Herbstwanderung erhalten ist, hat Elmar Edel in seiner meisterhaften Bearbeitung dieser Fragmente zu folgendem Text ergänzen können:

(2) Das Herauskommen des *hzkmt-Mugils* und des *hb3*-Mugils aus den Gauen Oberägyptens, indem sie nordwärts ziehen um *s3*-Kräuter zu essen im Deltagewässer.

Die ganze Komposition hat den unverkennbar lehrhaften Charakter einer umfassenden Kodifikation des Wissens, das die Ägypter von dem jahreszeitlichen Geschehen in ihrer natürlichen Umwelt im Laufe der Jahrhunderte (Jahrtausende ?) erworben hatten. Was hat diese Naturlehre aber in einem Heiligtum zu tun ? Zu dem vordergründigen Bezug der Szenen auf die Versorgung der Menschen und zu ihrem schon etwas hintergründigeren Bezug auf die drei Jahreszeiten des ägyptischen Jahres kommt als letzter und fundierender semantischer Bezugsrahmen der Bezug auf den Sonnengott. Er ist es, dem die Personifikationen der Jahreszeiten in diesem Bildzyklus all das darbringen, was sie zur Versorgung beitragen. Der Sonnengott ist der Herr der Jahreszeiten und der Versorgung. Sein Schöpfungswille ist es, der all dieses Wachsen und Gebären hervorbringt. Auch das geht aus einer der von Edel erschlossenen Inschriften klar hervor, einer Beischrift, die eine Szene mit Pelikanen erklären soll:

(3) Verbringt die Nachtsonne die Nacht in der Tempeldomäne,
dann wird Paarung nicht zugelassen.
Wenn der Himmel sich auftut,
dann wird dem Schöpfungswillen freie Bahn gegeben,
dann regiert er (wieder) alle Phallen und Vulven.

Damit ist klar gesagt, worum es in all diesen Szenen geht: um die Manifestationen des göttlichen Schöpfungswillens, dem die Jahres-

Zeiten und alles, was in ihnen entsteht, entspringen. Das ägyptische Wort für diesen »Schöpfungswillen«, *hw,* heißt zugleich Wille, Wort und Fülle.
Die späteren Epochen haben dem Sonnengott andere Heiligtümer gebaut, in denen sich derartige Darstellungen nicht mehr finden. Dafür findet sich aber die gleiche naturkundlich-theologische Konzeption in der Literatur. Der Zusammenhang zwischen dem Schöpfungswillen des Sonnengottes und der Versorgung der Menschheit liegt einem Abschnitt der Lehre für Merikare zugrunde, wohl einem Text des Mittleren Reichs (um 1800 v.Chr., vielleicht auch schon 2100 v.Chr.):

(4) Wohlversorgt sind die Menschen, das Kleinvieh Gottes:
ihretwegen erschuf er Himmel und Erde;
er drängte die Gier des Wassers zurück
und schuf die Luft, damit ihre Nasen leben.
Seine Ebenbilder sind sie, hervorgegangen aus seinem Leib.

Ihnen zuliebe geht er am Himmel auf,
für sie erschafft er Pflanzen und Tiere,
Vögel und Fische, damit sie zu essen haben.
Er tötete seine Feinde und ging selbst gegen seine Kinder vor,
weil sie auf Rebellion sannen.

Ihnen zuliebe läßt er es Licht werden,
um sie zu sehen, fährt er (am Himmel) dahin.
Er errichtete sich eine Kapelle hinter ihnen,
wenn sie weinen, hört er.

Er schuf ihnen Herrscher im Ei
und Befehlshaber, um den Rücken des Schwachen zu stärken.
Und er schuf ihnen den Zauber als Waffe,
um den Schlag der Ereignisse abzuwehren,
wachend über sie des nachts wie am Tage.

Er erschlug die Krummherzigen unter ihnen,
wie ein Mann seinen Sohn um seines Bruders willen schlägt.
Gott kennt jeden Namen.

Wir werden auf diesen bedeutenden Text in Kap. 8.3 noch eingehen. Hier beschränken wir uns auf den einen Punkt, der ihn mit den Weltkammer-Darstellungen des Alten Reiches verbindet: die fürsorgliche Menschheitsbezogenheit des göttlichen Schöpfungswillens, der sich nicht nur im Sonnenlauf äußert, sondern auch in der unerschöpflichen Hervorbringung von Nahrung auf Erden. Ein anderer Text, vielleicht aus etwas späterer Zeit (bezeugt zuerst gegen 1600 v.Chr.), ein Hymnus an den als Sonnengott verehrten

und mit Re gleichgesetzten Amun von Theben, läßt sich in der gleichsam liebevollen Detailfülle seiner Schilderung des vom Sonnengott täglich erschaffenen und erhaltenen Lebens mit den Weltkammerreliefs des Alten Reichs vergleichen:

(5) Du bist der Eine, der alles, was ist, geschaffen hat,
der Eine Einsame, der das Seiende schuf;
aus dessen Augen die Menschen hervorgingen
und aus dessen Ausspruch die Götter entstanden.

Schöpfer des Futterkrauts, von dem sich das Vieh am Leben erhält,
und des Lebensbaums für die Menschen.
Der schafft, wovon die Fische im Fluß leben
und die Vögel, die den Himmel bevölkern.
Der dem, der im Ei ist, Luft gibt
und das Junge der Schlange am Leben erhält,
der schafft, wovon die Mücke lebt,
Würmer und Flöhe desgleichen,
der für die Mäuse in ihren Löchern sorgt
und die Käfer am Leben erhält in jeglichem Holz.

Sei gegrüßt, der dies alles vollbringt,
der Eine Einsame mit vielen Armen,
der die Nacht wachend verbringt, wenn alle Welt schläft,
um zu suchen, was seiner Herde wohltut!

Die Naturkunde dieser Sonnenlyrik scheint von dem gleichen serenen, gleichsam pastoralen Geist geprägt wie die Reliefs des Alten Reichs, die das Wirken des Großen Gottes noch im unscheinbarsten Detail festhalten. Den Gipfel dieser Tradition stellt in literarischer Hinsicht der berühmte Sonnengesang des Ketzers Echnaton dar. Freilich zögert man, einen »häretischen« Text als Zeugnis für eine Tradition heranzuziehen, die von der Mitte des 3.Jt. v.Chr. nun schon über mehr als 1000 Jahre bis in die Amarnazeit, um 1350 v. Chr. reichen soll. Es läßt sich aber zeigen, daß der revolutionäre Umsturz, den die Amarna-Religion bedeutet, nur gegen die kultische und gegen die mythische Dimension der Götterwelt geführt wird. Die kosmische Dimension wird hier gleichsam verabsolutiert. Die Naturlehre rückt ins Zentrum der Theologie. Der Aton-Hymnus des Echnaton, den wir hier nicht anzuführen brauchen, weil er in vielen zuverlässigen und zugänglichen Übersetzungen greifbar ist, zeigt vielleicht am besten, worum es dem ägyptischen Interesse an der Natur geht. Es geht nicht um ein in Erfahrung bringen wollen verborgener Ursachen und Zusammen-

hänge, sondern um eine Ausdeutung der Phänomene auf das allumfassende Wirken des Sonnengottes, die Aufspürung seines Wirkens noch im verborgensten Detail. Das Fragen geht nicht von den Phänomenen zum Zusammenhang, sondern vom Zusammenhang - der Sonnentheologie - zu den Phänomenen. Die Welt wird nicht erklärt, sondern »gelesen«, d.h. daraufhin ausgedeutet, wie die göttliche Schöpferkraft in ihr zur Erscheinung kommt, z. B. im geheimnisvollen Werden des Embryos im Mutterleib und des Kükens im Ei, dessen Stimme schon in der Schale zu hören ist und das gleich bei seinem Herauskommen auf seinen Füßen läuft, aber auch im Großen, etwa in der Verschiedenheit der Rassen und Sprachen und in der sinnreichen Einrichtung des Regens, eines »Nils am Himmel«, der diejenigen Völker am Leben erhält, die nicht am irdischen Nil teilhaben. Wenn hier etwas »erklärt« wird, dann nicht die Natur, sondern die Gottheit, die sich in ihr zu erkennen gibt.
Die Bedeutung der Amarna-Texte liegt nicht nur in der poetischen Wärme und Anschaulichkeit ihrer Naturschilderungen, sondern auch darin, daß sie noch einen Schritt darüber hinausgehen und die theologische Bedeutsamkeit der geschilderten Phänomene formulieren. Eine solche Formulierung erblicke ich etwa in den folgenden Versen:

(6) Du erschaffst Millionen Verkörperungen aus dir, dem Einen:
Städte und Dörfer,
Äcker, Weg und Fluß.

Hier ist zwar die Welt, die der Gott mit seinem Licht nicht nur trifft und bestrahlt, sondern hervorbringt, gerade nicht als Natur, als »Biosphäre« in den Blick gefaßt wie sonst in dieser Tradition, sondern als ein Raum, der durch das Licht dem Menschen bewohnbar, bebaubar und begehbar wird; aber daß auch die Biosphäre in diesen Millionen Verkörperungen eingeschlossen ist, ist aus dem Kontext des Liedes evident und wird in der entsprechenden Formulierung eines anderen Amarna-Hymnus ganz explizit gesagt:

(7) Du hast den Himmel fern gemacht, um an ihm aufzugehen,
um alles zu schauen, was du erschaffst, du Einer,
während Millionen von Leben in dir sind, sie zu beleben,
denn Lebensodem an den Nasen ist der Anblick deiner Strahlen,

Das Licht hat formende und belebende Kraft. Es formt die Gestalten und haucht ihnen Leben ein. Übrigens werden im Großen Hymnus auch die Jahreszeiten ausdrücklich als Schöpfungen des Sonnengottes bezeichnet:

(8) Deine Strahlen säugen alle Fluren;
wenn du aufgehst, leben sie und wachsen um deinetwillen.
Du erschaffst die Jahreszeiten, um alle deine Geschöpfe sich entwickeln zu lassen,
den Winter, um sie zu kühlen,
den Sommer, damit sie dich spüren.

Nichts bezeugt eindrucksvoller die eigentliche Richtung und Tiefe dieser Ausdeutung der Wirklichkeit, als daß sich ihr nicht nur die sichtbare Welt als Schöpfung des Lichts erschlossen hat, sondern auch die Zeit als Schöpfung der Bewegung des Sonnengottes. Auch hier reichen die Ansätze weit zurück. Schon in einem magischen Text des Mittleren Reichs (um 1800 v.Chr.) nennt sich der Sonnengott:

(9) Ich bin es, der die Jahre trennt und die Jahreszeiten erschafft.

So gehen wir wohl nicht fehl, wenn wir die Ursprünge dieser Naturtheologie im Alten Reich erblicken und als sprachliche Artikulationen derselben Anschauungen verstehen, deren bildlicher Ausdruck uns in den Weltkammer-Reliefs vorliegt. Für das, was der Sonnengott durch seine Strahlen und seine Bewegung entstehen läßt, gebraucht der Amarna-Hymnus ein Won, das wir mit »Verkörperungen« übersetzt haben. Das ägyptische *Cheperu* ist von dem Verbum *cbeper* »entstehen« abgeleitet, bedeutet also soviel wie »Entstehung«, »Werdung«, d. h. Selbstentfaltung in der Zeit. Wenn der Text die gesamte millionenfältige Wirklichkeit als eine Selbstentfaltung des Sonnengottes in der durch seine Bewegung entstehenden Zeit deutet, dann ist das eine theologische Position, die mit dem Monotheismus dieser revolutionären Episode steht und fällt. Auf diese im engeren Sinne theologischen Probleme werden wir noch ausführlich einzugehen haben. Der Grundgedanke aber, daß der Sonnengott durch sein Licht und seine Bewegung - zwar nicht das All schlechthin, aber - eine auf den Menschen bezogene Schöpfungswelt hervorbringt, liegt dem Prinzip der sonnentheologischen Weltauslegung offenbar von Anfang an zugrunde. Diese Schöpfungswelt, in und von der der Mensch lebt, geht im Sinne seiner *Cheperu* fortwährend aus dem Sonnengott hervor. Von daher wird klar, warum die ägyptische Form einer Beschäftigung mit der Natur, der Gewinnung, Kodifizierung und Tradierung naturkundlichen Wissens ihren Ort im Sonnenkult hat. In letzter Instanz geht es um die *Cheperu* des Sonnengottes. Es gibt eine Gruppe von Aussagen, aus denen wir in einer sehr eindeutigen Weise die zentrale Bedeutung ablesen können, die die *cheperu* des Sonnengottes gerade in der 18. Dyn. besaßen: die Thron-

namen der ägyptischen Könige. Diese Namen, die sich ein Pharao bei seiner Thronbesteigung zulegte, enthielten traditionellerweise eine Aussage über den Sonnengott Re und stellten so etwas wie eine Devise dar, nach der der König handeln und die seiner Regierungszeit den Segen des Sonnengottes sichern sollte. Im Unterschied zu allen vorhergehenden Dynastien bilden die Könige der 18. Dyn. fast ausschließlich ihren Thronnamen mit dem Bestandteil *chef er* oder *cheperu:*

3. A'acheperkare	Groß ist die Entfaltung des Ka des Re	Th I
4. A'acheperenre	Groß ist die Entfaltung des Re	Th II
5. Mencheperre	Beständig ist die Entfaltung des Re	Th III
6 A'acheprure	Groß sind die Entfaltungen des Re	A II
7 Mencheprure	Beständig sind die Entfaltungen des Re	Th IV
9 Nefercheprure	Schön sind die Entfaltungen des Re	A IV
10. Anchcheprure	Lebend an Entfaltungen ist Re	Sm
11. Nebcheprure	Der Herr der Entfaltungen ist Re	Tut
12. Chepercheprure	Sich entfaltend in Entfaltungen ist Re	Eje
13. Djesercheprure	Heilig an Entfaltungen ist Re	Har

Abk.: A = Amenophis, Th = Thutmosis, SM = Semenchkare, Tut = Tutanchamun, Har = Haremhab

Diese Einheitlichkeit ist an sich schon höchst auffallend; um so mehr ist es die einseitige Bevorzugung des Terminus *cheper.* Nach unseren bisherigen Überlegungen würden wir darin ein starkes und eindeutiges Bekenntnis zur sichtbaren Wirklichkeit erblicken, zur Natur als der Schöpfungswelt des Sonnengottes, in der er sich durch die Kraft seines lebensschaffenden Lichts und seiner zeitschaffenden Bewegung in millionenfältiger Fülle schöpferisch entfaltet. Diese Welt wird als »groß«, »beständig« und »schön« gepriesen - und nichts paßt besser zur Theologie dieser Zeit! Die IS.Dyn. ist die Hochblüte der Naturreligion, der kosmischen Dimension der Gottesnähe, die dann in der Amarnazeit sogar in radikaler Weise verabsolutiert wird. Zum Abschluß dieses Exkurses über den Terminus *cheper(u)* sei noch einmal an den Osirishymnus erinnert, in dessen Eingangsversen ich so etwas wie die ägyptische Formulierung der drei Dimensionen der Zuwendung erblicken möchte und der ebenfalls aus der 18. Dyn. stammt. Dort heißt es:

Sei gegrüßt, Osiris, Herr der Zeitfülle,
König der Götter mit vielen Namen,
mit heiligen *Cheperu* und geheimen Bildformen in den Tempeln

Hier geht es, neben der sprachlichen (Namen) und der lokalkultischen (Bildformen) um die kosmische Dimension, um die »geheimen«, d. h. nicht ohne weiteres vor Augen liegenden und sich erst der eindringenden Ausdeutung der natürlichen Wirklichkeit erschließenden »Entfaltungen« des Gottes in der Zeit.

3.2.2 Kosmographie der unsichtbaren Wirklichkeit

Die Weltkammer-Reliefs aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre haben die vom Sonnenlicht beschienene Welt und die im dreigeteilten Jahresrhythmus geordneten Lebensäußerungen der vom göttlichen Schöpfungswillen bewegten Natur zum Thema. Tausend Jahre später tauchen in den Königsgräbern des Neuen Reichs Weltbeschreibungen auf, die sich gerade nicht auf die vom Sonnenlicht beschienene sichtbare Oberwelt, sondern auf die vom Sonnengott durchlaufene jenseitige Sphäre beziehen. Eine dieser Kosmographien des Jenseits, das »Nutbuch«, eine astronomische Himmelsdarstellung mit beschreibenden Exkursen zu einzelnen Phänomenen, überliefert die ägyptische Theorie der Zugvögel, die in manchem an die Texte der Weltkammer-Reliefs erinnert und ein sehr kennzeichnendes Licht auf den ägyptischen Stil der Naturbetrachtung wirft. Dort heißt es mit Bezug auf den Nordhimmel:

(10) Geballte Finsternis, das kühle Wassergebiet (qbhw) der Götter, der Ort, aus dem die Vögel kommen.
Diese sind an ihrer (der Himmelsgöttin Nut) Nordwestseite bis zu ihrer Nordostseite,
die sich zur Unterwelt öffnet, die an ihrer Nordseite ist.

Die Darstellung zeichnet in dieser äußersten, von den Sonnenstrahlen nicht mehr erreichten Himmelszone zwei Ovale ein. In einem davon befinden sich drei junge Vögel. Die Beischrift erklärt sie als

(11) Nester, die sich im kühlen Wassergebiet befinden.

Von den Vögeln heißt es dann:

(12) Die Gesichter dieser Vögel sind wie die von Menschen,
ihre Gestalt aber ist die von Vögeln.
Sie sprechen miteinander in der Sprache von Menschen.
Sobald sie aber kommen, um Krauter zu fressen und sich in
Ägypten zu ernähren,

lassen sie sich nieder unter den Strahlen des Himmels und nehmen ihre Vogelgestalt an.

Wir haben es also mit einer Theorie der Zugvögel zu tun. Die Ägypter wußten, daß diese nicht in Ägypten heimisch waren, sondern zu bestimmten Zeiten des Jahres von Norden kamen. Diesen »Norden« stellten sie sich aber nicht als eine Erd-, sondern eine Himmelsgegend vor. Jenseits des ägyptischen Gesichtskreises dehnten sich nicht andere Länder und Meere, sondern näherte sich der Himmel der Erde und öffnete sich zur Unterwelt. Wenn die Zugvögel, wie man jährlich beobachten konnte, von dort kamen, dann bewohnten sie dieses nördliche Jenseits nicht als Vögel, sondern als jenseitige Wesen und verwandelten sich erst bei ihrem Eindringen in die vom Sonnengott beschienene ägyptische Welt in Vögel. Ihre jenseitige Gestalt deckt sich mit der des ägyptischen »Seelenvogels«, des Ba. Das muß nicht heißen, daß man in den Zugvögeln Reinkarnationen von Totenseelen erblickte. Auch die anderen Weltgegenden waren von »Ba's« bewohnt, worunter offenbar nicht Totenseelen zu verstehen sind, sondern Bewohner einer jenseitigen Sphäre, die ebenso mit dem Diesseits kommuniziert wie der ferne Norden. Den Osten bewohnen die »Ba's des Ostens«, die ein anderer kosmographischer Text folgendermaßen beschreibt:

(13) Die Paviane, die Re verkünden,
wenn dieser große Gott geboren wird zur sechsten Stunde in der Unterwelt.
Sie erscheinen für ihn erst, nachdem sie ihre Gestalt angenommen haben,
indem sie zu beiden Seiten dieses Gottes sind
und ihm erscheinen bis er sich im Himmel niederläßt,
indem sie für ihn tanzen und für ihn springen,
für ihn singen, für ihn musizieren und für ihn Freudenlärm veranstalten.
Wenn dieser grosse Gott erscheint in den Augen des Volkes,
dann hören diese die Jubelworte von »Wetjenet«.
Sie sind es, die Re verkünden
im Himmel und auf Erden.

Auch die Affen, die im fernen Südosten Ägyptens heimisch sind, und bei denen man beobachtet hat, daß sie bei Sonnenaufgang ein Geschrei anstimmen, gelten demnach als jenseitige Wesen, die erst bei Tagesanbruch ihre vertraute Gestalt annehmen und eine Sphäre bewohnen, die zum Himmel und zur Unterwelt hin offen ist. Dasselbe gilt für die »westlichen Ba's«: sie haben die Gestalt von Scha-

kalen und nehmen die Sonne im Westen in Empfang, um sie durch die Unterwelt zu ziehen.

Diese Vorstellungen haben dieselbe Struktur, die uns in der ägyptischen Theorie der Nilquellen begegnet. Auch der Nil kommt ja nach ägyptischer Vorstellung nicht etwa aus irdischen Regionen südlich Ägyptens, sondern aus der Unterwelt und kommuniziert auf eine geheimnisvolle Weise mit dem »Urwasser« Nun, das die aus ihm entstandene Welt umgibt. Der Nun ist auch im Diesseits vielfältig auffindbar. Man stößt auf ihn im Grundwasser, der Regen hängt mit dem Nun zusammen, und es heißt sogar, daß der Mensch im Schlaf in den Nun eintauche:

(14) Wir leben wieder von neuem (bei Sonnenaufgang),
nachdem wir eingetreten waren in den Nun
und er uns verjüngt hat zu einem, der zum ersten Mal jung ist,
indem der alte Mensch abgestreift
und ein neuer angelegt wird.

Die ägyptische »Natur« ist in eigentümlicherweise offen in Richtung auf das, wogegen sich unser Naturbegriff absetzt: in Richtung auf die Kultur - das ergibt sich, worauf hier nicht näher einzugehen ist, aus dem Prinzip der »sozialen Interpretation der Natur« - und in Richtung auf das »Übernatürliche«. Die ägyptische Natur ist derart »übernatürlich«, daß sich hier der Begriff Natur im Grunde verbietet. Die Sonne ist ein Gott; ihre Bewegung, ihr Auf- und Untergehen wird als ein Handeln gedeutet, das als solches einem Willen entspringt. Ebenso ist der Nil ein Gott und handelt willentlich, wenn er an- und abschwillt. Der Ägypter erlebt in der Natur das Göttliche nicht in den unerklärbaren Ausnahmen wie Regenbogen, Erdbeben, Sonnen- und Mondfinsternissen usw., sondern im Gegenteil in der Regelhaftigkeit der alltäglichen und alljährlichen zyklischen Prozesse. Die Natur läßt sich den Göttern nicht gegenüberstellen: als etwas, das sie geschaffen haben, auf das sie Einfluß nehmen, über das sie verfügen. Solche Aussagen finden sich zwar in Fülle, aber immer ist da, z.T. in demselben Textzusammenhang, untrennbar die Vorstellung lebendig, daß die Götter diese natürlichen Elemente und Phänomene selbst sind. Der Ägypter sieht die Götter nicht jenseits der Natur, sondern in der Natur und daher als Natur. Die Götter sind im gleichen Maße »natürlich«, d.h. kosmisch, wie die Natur bzw. der Kosmos göttlich ist.

Der Ägypter hat sich für die Natur interessiert, weil und insoweit er von ihr lebt und auf sie angewiesen war. Die Subsistenz der ägyptischen Gesellschaft bildeten Ackerbau und Viehzucht. Man kann sich leicht vorstellen, welch zentralen Rang Phänomene wie

Licht, Wärme, Nilüberschwemmung, Vegetationszyklus, Fruchtbarkeit des Bodens und des Viehs im ägyptischen Denken einnahmen. Sein Tun und Trachten mußte darauf gerichtet sein, auf der Basis der natürlichen Möglichkeiten Knappheit in Fülle zu verwandeln. Daran hat sich auch heute nicht viel geändert. Nur die Mittel solcher »Optimierung« der natürlichen Subsistenz sind ganz andere geworden. Im alten Ägypten sind sie in erster Linie nicht technologischer, sondern religiöser Art. Die erstrebte Fülle wird kultisch zelebriert, um sich de facto einzustellen. Verknappung der Opfer im letzten Provinztempel hat Hungersnot im ganzen Land zur Folge. Die Angewiesenheit des Ägypters auf die lebenspendenden Segenskräfte seiner natürlichen Umwelt hat er religiös interpretiert: als Abhängigkeit von Göttern, die es fortwährend zu »befriedigen« gilt. Die Natur ist das manifeste Ende der Interaktionsketten, mit denen die Götter aufeinander bezogen sind und deren Geflecht die Götterwelt bildet. Hier greift der Kult ein, um mit den Mitteln des Lobpreises und der Gabe die lebenspendenden Segenskräfte zu fördern.

Der Kult, genauer der Sonnenkult, ist daher die Heimat der Kosmographie in Ägypten, jener Weltbeschreibungen, von denen uns im Alten Reich in den Weltkammerfragmenten der Sonnenheiligtümer die diesseitsbezogene, und in den Königsgräbern des Neuen Reichs die jenseitsbezogene - und auch darin noch fast ausschließlich unterweltsbezogene - Seite überliefert ist. Diese in der Wissenschaft als »Unterweltsbücher« bekannten und meist aufgrund ihres Aufzeichnungsortes (in den Königsgräbern) als königliche Totentexte und »Jenseitsführer« interpretierten Kompositionen aus Bildern und Texten sind in Wahrheit Kodifizierungen kosmologischen Wissens, das zum Sonnenkult gehörte und die Grundlage seiner erfolgreichen Ausübung bildete. Der Sonnenkult verstand sich als preisender, fördernder Mitvollzug des Sonnenlaufs, den er mit stündlichen Opfern und Rezitationen begleitete. Ein Hauptteil des astronomischen Wissens dient allein schon der Zeitmessung, vor allem der Bestimmung der Mondmonate, deren Anfang auf Beobachtung, nicht auf Berechnung beruhte, und der Stunden, deren Länge wechselte, weil Tag und Nacht immer von Sonnenauf- bis Sonnenuntergang in 12 gleichlange Teile einzuteilen waren. Vor allem aber bezieht sich dieses Wissen auf die Sonnenbahn, das, was man sich als den Weg der Sonne am Himmel und in der Unterwelt vorstellte und bis ins kleinste Detail ausmalte. Das älteste und verbreitetste dieser Unterweltsbücher zählt an die 900 Götter und Wesen namentlich auf, die während der Nacht mit dem Sonnengott in Berührung treten, beziffert genau die Länge einzelner vom Sonnen-

gott während einer Stunde zurückgelegter Strecken (z. B. 1200 km) und führt die vom Sonnengott mit den Unterirdischen gewechselten Reden im Wortlaut an. Die Funktion dieses ganzen höchst elaborierten und in seltsamster Weise aus Beobachtung, Spekulation und mythisierender Ausdeutung zusammengesetzten Wissensvorrats ist kultisch. Der Sonnenpriester muß den Sonnenlauf kennen, um ihn kultisch begleiten und dadurch in Gang halten zu können, und es ist dieses Wissen, das ihn zu solchem mitwirkenden Eingreifen in den kosmischen Prozeß bevollmächtigt. Darüber sind wir in aller Klarheit durch einen Text unterrichtet, der in derselben beschreibenden Form, wie sie die kosmographische Literatur kennzeichnet, die Rolle des Königs als Sonnenpriester festlegt. Das Wissen steht dabei im Mittelpunkt:

(15)Der König kennt diese geheime Rede,
die die >östlichen Ba's< sprechen,
wenn sie Jubellärm machen für Re
bei seinem Auf gang, seinem Erscheinen im Lichtland;
wenn sie ihm die Flügel öffnen
der Tore des östlichen Lichtlands,
auf daß er fahre auf den Wegen des Himmels.
Er kennt ihre Form und ihre Verkörperungen,
ihre Heimat im Gottesland.
Er kennt den Ort, an dem sie stehen,
wenn Re den Weganfang beschreitet.
Er kennt jene Worte,
die die beiden Mannschaften sprechen,
wenn sie die Barke des Himmlischen ziehen.
Er kennt das Geborenwerden des Re
und seine Selbstentstehung in der Flut.
Er kennt jenes geheime Tor, durch das der Große Gott
heraustritt.
Er kennt den in der Morgenbarke
und das große Bild in der Nachtbarke.
Er kennt deine Landeplätze im Lichtland
und deinen Lauf in der Himmelsgöttin.

Woher hat der König - bzw. der Priester, der ihn im Kult vertritt — diese Kenntnisse? Durch eine Literatur, deren Funktion sie selbst, ich zitiere den Titel des »Amduat«, folgendermaßen beschreibt:

(16) Zu kennen die unterweltlichen Ba's,
zu kennen die geheimen Ba's,
zu kennen die Tore und die Wege, auf denen der Große Gott
wandelt,

zu kennen, was getan wird,
zu kennen, was in den Stunden ist, und ihre Götter,
zu kennen den Lauf der Stunden und ihre Götter,
zu kennen ihre >Verklärungen< für Re,
zu kennen, was er ihnen zuruft,
zu kennen die Gedeihenden und die Vernichteten.

Wozu dient dem König dieses Wissen ? Auch hierin ist das Amduat ganz explizit. Immer wieder wird bei jeder Station des am Leitfaden des unterirdischen Sonnenweges ausgebreiteten Wissens hervorgehoben, wozu es dient:

(17) Wer sie kennt, geht heraus am Tage . . .
(18) Wer das kennt, steigt hinab in das Totenreich . . .
(19) Wer sie kennt, ist ein wohlversehener >Ach< (Geist)
(20) Wer diesen Text kennt, nähert sich den Unterweltlichen . . .
(21) Wer sie kennt, kann an ihnen vorbeigehen

usw. Diese Vermerke lassen sich auf folgende Grundgedanken zusammenfassen :
1) Die Kenntnis der Lebensumstände der jenseitigen Wesen vermittelt die Möglichkeit der Teilhabe an diesen Lebensbedingungen. So wird der, der »ihre Thronsitze kennt im Westen« einer sein, der »seine Thronsitze einnimmt in der Dat« (Hornung, ÜB, 152); wer die mit Kleidern Versorgten kennt, »ist einer dem Kleider gehören in der Erde« (140); wer die mit Opfern versorgten kennt, »gehört zu den Opferspeisen in der Unterwelt, zufrieden ist er mit den Opfern der Götter im Gefolge des Osiris« (118) - die meisten Vermerke sind von diesem Typ. Wer die Unterweltlichen kennt, gehört zu ihnen und nimmt wie einer von ihnen an ihren Lebensbedingungen teil.
2) Die Kenntnis der Gefahren, die im Jenseits drohen, schützt vor ihnen. »Wer es nicht kennt, der kann den Dämon >Wildgesicht< nicht abwehren« (Hornung, 134; ähnl. 136—139 passim).
3) Die Kenntnis der Unterwelt ermöglicht ungehinderte Bewegungsfreiheit in diesem Raum. »Wer sie kennt bei ihren Namen, der durchzieht die Unterwelt bis an ihr Ende« (161). So faßt auch der Schlußvermerk den Zweck des ganzen Buches zusammen:

(22) Wer diese geheimnisvollen Bilder kennt,
ist ein wohlversorgter >Ach<.
Immer geht er aus und ein in der Unterwelt,
immer spricht er zu den Lebenden.

Das ist allerdings kein priesterliches Wissen, das hier vermittelt wird, sondern das Wissen, über das, nach ägyptischer Vorstellung, der Tote verfügen muß, wenn er die Gefahren des Übergangs ins

Jenseits bestehen und als ein vollberechtigtes Mitglied in die Gemeinschaft der Unterweltlichen aufgenommen werden will. In der Totenliteratur sind derartige Vermerke gang und gäbe:

(23) Wer diesen Spruch kennt,
der wird wie der Sonnengott sein im Osten,
wie Osiris inmitten der Unterwelt.
Er wird in den Flammenkreis eintreten,
und keine Flamme wird ihm jemals entgegenstehen.

(24) Wer diesen Spruch kennt,
der wird zu ihnen eintreten,
indem er ein heiliger Gott ist im Gefolge des Thoth.
Er wird in jeden Himmel eintreten, in den er eintreten will.

Wer aber diesen Spruch nicht kennt, wie an jenen Wegen vorbeizukommen ist,
der wird von einem tödlichen Schlag getroffen werden,
der (ihm) bestimmt ist als einem, der nicht existiert,
dem keine Maat zukommt in Ewigkeit.

Das Wissen »sozialisiert« den Toten in einem als Gesellschaft konzipierten Bereich. Es weist ihn den Jenseitigen gegenüber als einen von ihnen aus und verleiht ihm Macht über Dämonen, die ihm gefährlich werden könnten. Die Kenntnis des Jenseits vermittelt ihm eine jenseitige Identität: als »heiliger Gott im Gefolge des Thoth«, des Seelengeleiters und Schriftgelehrten, des Wissenden schlechthin. Ebenso vermittelt auch die Kenntnis des Sonnenlaufs eine jenseitige Identität:

(25) Wer es kennt ist ein >Ba< von den >Ba's< bei Re

Daher verwundert es nicht, daß die Wissenschaft die Unterweltsbücher vom Typ des Amduat bisher ausschließlich als königliche Totenliteratur verstanden hat. Wenn auch die Darstellungsform der lehrhaften Beschreibung eine ganz andere ist als in den Totentexten, die zur Rezitationsliteratur gehören, so ist die Funktion des Wissens, die Kenntnis des kognitiven Gehalts dieser Texte, doch offenbar genau dieselbe wie in der Totenliteratur. Es kann ja auch angesichts des Aufzeichnungskontexts dieser Unterweltsbücher in den königlichen Felsgräbern des Neuen Reichs gar nicht bestritten werden, daß sie als Totenliteratur und eine Art Grabbeigabe für diese Könige ähnliche Zwecke zu erfüllen hatten wie die Totenbücher, die man den normalen Verstorbenen ins Grab beigab, um sie mit dem notwendigen Wissen auszustatten. Auf der anderen Seite stellt aber auch der Text über das Wissen des Sonnenpriesters die

Tatsache völlig außer Zweifel, daß genau dasselbe Wissen, wie es etwa das Amduat aufzeichnet, auch im Sonnenkult eine Rolle spielt. Derselbe Wissensvorrat dient einmal zur Bevollmächtigung des Sonnenpriesters, ein andermal zur Jenseitsausrüstung des verstorbenen Königs. Wie ist diese Doppelfunktion zu erklären ? Kult und Totenglauben haben, was die Bedeutung des Wissens angeht, eine gemeinsame Basis. Der gemeinsame Nenner liegt in dem, was mit den Begriffen »Identifikation« und »Teilhabe« bezeichnet werden kann. Genauso, wie das Jenseitswissen den Toten dazu befähigt, sich den Jenseitigen als einer von ihnen zuzugesellen, befähigt das kosmographische Wissen den Priester dazu, sich dem Sonnengott als Mitglied von dessen eigener götterweltlicher Sozialsphäre zu nähern. Wenn er die Worte und Handlungen der »östlichen Ba's« kennt, dann wird er »einer von ihnen« und tritt dem Sonnengott als Pavian gegenüber:

(26) Ich habe dem Sonnengott Hymnen gesungen,
ich habe mich den Sonnenaffen zugesellt,
ich bin einer von ihnen

Der Kult, das haben wir bereits bei der Behandlung der kultischen Dimension der Gottesnähe gesehen und darauf werden wir auch im Zusammenhang der mythischen Dimension noch einmal zurückkommen, wird als eine Kommunikation und Interaktion auf rein götterweltlicher Ebene verstanden. Der Priester tritt in die Sozialkonstellationen der Götterwelt ein, um mit dem Göttlichen zu verkehren. Im Falle des Sonnenkults heißt das, daß er sich in die Barke des Sonnengottes versetzt, in seine unmittelbare himmlische und unterweltliche Umgebung. Dazu befähigt ihn das Wissen. Das Wissen sozialisiert den Priester in der Götterwelt und bezieht ihn in die kosmischen Vorgänge ein, so daß er sie mit seinen Preisungen und Opfern günstig beeinflussen kann, als

(27) Beistand des Harachte, der die Sonnenfeinde niederwirft mit der Strahlkraft seines Wortes,
der bewirkt, daß die Barke in Frieden dahingleitet.

3.3 Natura loquitur

Was hier am Beispiel des Sonnenkults gezeigt wurde, darf man wohl, mutatis mutandis, auf die Haltung des Ägypters zu Natur und Kosmos überhaupt verallgemeinern. Natur und Kosmos - hier einen Unterschied zu machen, empfiehlt sich nicht - erscheinen dem Ägypter als ein Handlungsgeflecht segensreicher, unheilvoller

und ambivaienter Kräfte, in denen Götter miteinander und gegeneinander am Werk sind. Der Kult hat die Funktion, den Segen zu fördern und das Unheil abzuwenden, schaltet sich also mithandelnd in dieses Handlungsgeflecht ein. Dem liegt ein Weltbild zugrunde, das man »dramatisch« nennen möchte, und zwar in zweierlei Hinsicht: weil die Welt aus Handlungen besteht, in allem Wirklichen sich das Handeln eines wirkenden Gottes ereignet und der Mensch in Gestalt des Königs handelnd an dieser dramatischen Wirklichkeit teilhat; aber »dramatisch« auch in dem Sinne, daß die Wirklichkeit fortwährend auf dem Spiel steht, Resultat eines Gelingens ist, das immer wieder errungen werden muß und sich in keiner Weise von selbst versteht. Im Horizont einer »virtuellen Apokalyptik«, die von der jederzeitigen Möglichkeit des Stillstands, der Katastrophe, ausgeht, erscheint jeder Sonnenaufgang als Ereignis, das jubelnd begrüßt wird:

(28) Die Erde wird hell, Re erstrahlt über seinem Land,
er hat gesiegt über seine Feinde!

Diese dramatische Sicht der Wirklichkeit rechnet nicht nur mit der Möglichkeit der Katastrophe, sie setzt diese Möglichkeit auch bewußt ein, um sie abzuwenden oder aber auch - in der Zauberei — die Götter unter Druck zu setzen. So droht der Arzt - alle Ärzte waren als Priester der Göttin Sachmet auch Zauberer - im Heilungszauber gegen Schlangen- und Skorpionbisse z.B. damit, die Sonnenbarke »auflaufen zu lassen auf der Sandbank des Apopis« und malt die Folgen solchen Stillstands aus:

(29) Die Sonnenbarke steht still und fährt nicht weiter,
die Sonne ist noch an ihrer Stelle von gestern.
Die Nahrung ist schifflos, die Tempel versperrt,
die Krankheit dort wird die Störung zurückwenden
auf ihre Stelle von gestern.
Der Dämon der Finsternis geht umher, die Zeiten sind nicht geschieden,
die Figuren des Schattens lassen sich nicht mehr beobachten.
Die Quellen sind versperrt, die Pflanzen verdorren,
das Leben ist den Lebenden genommen
bis Horus gesundet für seine Mutter Isis
und bis der Patient ebenso gesundet.

Mit solchen Rezitationen werden der Patient und seine Krankheit ebenso einbezogen in das kosmische Drama, wie die kultischen Rezitationen das Kultgeschehen in das kosmische Handlungsgeflecht einbeziehen. Wenn der Patient leidet, leidet die Natur, nicht auto-

matisch, sondern aufgrund eines sympathetischen Zusammenhanges, den der Zauberer herstellen, konstruieren kann, deswegen nämlich, weil er das Wissen des Gesamtzusammenhangs hat und in das Handlungsgeflecht, das Drama der Wirklichkeit eingeweiht ist. Der Patient wird mit Horus identifiziert und dadurch in eine Konstellation und mythische Situation hineinversetzt, in der Horus, der Inbegriff des schutzbedürftigen Kindes, von einer Schlange oder einem Skorpion gebissen und von seiner Mutter Isis durch Zauberkraft geheilt wurde. Der Zauberer vermag diesen Zusammenhang herzustellen und durch die so inszenierte Katastrophe die Götter zum Eingreifen zu veranlassen.

Die Darstellung, die solche im Zusammenhang magischer oder kultischer Inszenierungen der Katastrophe rezitierten Texte von der in Mitleidenschaft gezogenen Natur geben, schildert sie als »Waste Land«, wie T. S. Eliot sein auf anderer Mythologie, aber einem entsprechenden Weltbild basierendes Gedicht genannt hat:

(30) Die Erde ist verwüstet,
die Sonne geht nicht auf,
der Mond bleibt aus, es gibt ihn nicht mehr.
Der Ozean schwankt, das Land kehrt sich um,
der Fluß ist nicht mehr schiffbar.
Alle Welt klagt und weint,
Götter und Göttinnen, Menschen, Verklärte und Tote,
Klein- und Großvieh weinen laut. . .

In diesem Ritualtext geht es um den Tod des Osiris, der das kosmische Leben zum Stocken bringt. Aber genau so, wie das Leiden der Götter die Welt veröden, das Leben versiegen läßt, so läßt das Glück der Götter Glanz und Fülle entstehen. »Der Himmel lacht! Die Erde jubiliert...« singt der Eingangschor einer Osterkantate von J. S. Bach zum Thema der Auferstehung Christi. Darin ist noch etwas von jenem Bewußtsein eines dramatischen Zusammenhangs lebendig, der Gott und Mensch, Kosmos und Kreatur verbindet. Ganz ähnlich heben ägyptische Texte sehr hohen Alters an, die die Auferstehung des aus dem Grabe ausbrechenden, zum Himmel auffahrenden Königs als Theophanie feiern. Hier allerdings nehmen Himmel und Erde mit gemischten Gefühlen an diesem Ereignis Anteil. Die Entstehung eines neuen Gottes bringt die Welt aus dem Gleichgewicht:

(31) Der Himmel redet,
die Erde zittert,
der Erdgott bebt,
die beiden Gottesgaue schreien laut auf.

(32) Der Himmel bewölkt sich,
die Sterne verhüllen (?) sich,

die Bogenländer beben,
die Knochen der Erdgeister zittern.

(33) Gewaschen ist das Gesicht des Himmels,
die Neunbogen erglänzen.

In derselben Form, nun aber eindeutig ins Freudige gewendet und in genauer Umkehrung der »Waste-Land«-Schilderungen der kultischen Klage und des Zauberspruchs schildern Festlieder den Zustand und die Stimmung, in die der im Fest erschienene Gott die Welt versetzt hat:

(34) Der Himmel ist Gold, der Nun ist Lapislazuli,
die Erde ist mit Türkis bestreut bei seinem Aufgang.
Die Götter schauen, ihre Tempel stehen offen,
die Menschen geraten in Staunen bei seinem Anblick.

Alle Bäume schwanken hin und her vor ihm,
sie wenden sich nach seinem Auge hin, ihre Blätter entfaltet,
die Fische springen im Wasser,
. sie kommen aus ihren Gewässern heraus aus Lust an ihm.

Alles Wild tanzt vor ihm,
die Vögel schlagen mit ihren Flügeln.
Sie erkennen ihn zu seiner schönen Stunde,
sie leben auf bei seinem Anblick täglich.

Der Sonnenaufgang, wie in diesem Text, oder der Prozessionsauszug, wie in einem ähnlichen aus tausend Jahre späterer Zeit:

(35) Der Himmel ist im Fest,
die Erde ist Malachit,
die Tempel sind mit Fayence bestreut. . .,

der Tod des Königs und sein Himmelsaufstieg (wie in den oben zitierten Pyramidensprüchen) oder auch seine Thronbesteigung wie in diesem Text Ramses' II.:

(36) Der Himmel hat gezittert, die Erde hat gebebt,
als er Besitz ergriff vom Königtum des Re,

alle Ereignisse, die in den dramatischen Zusammenhang des Wirklichkeitsprozesses eingefügt oder einbeziehbar sind, spiegeln sich in der Natur und ziehen den Kosmos in Mitleidenschaft. Dieser Zusammenhang ist es, der die Gedanken, die Beobachtung und die Spekulation des Ägypters beschäftigt. Er bildet den Gegenstand dieses Wissens Vorrats, den die Tempel akkumulieren, elaborieren

und kodifizieren, eines Weltwissens, das ebenso Theologie wie Kosmologie ist. Was der Ägypter fürchtete und abzuwenden trachtete, war nicht das Ende der Welt, sondern der Zerfall dieses Zusammenhangs. Daher mußte er gelehrt, gewußt und unablässig in Handlung umgesetzt werden. Sehr treffend hat Philippe Derchain vermutet, daß dieses Bewußtsein von dem unbestimmten Gefühl getragen war, der vom Menschen konzipierte dramatische Global-Zusammenhang, die Einheit des Seienden würde zerfallen, wenn er aufhörte, sie zu denken. In einer Welt, formuliert Derchain, die fortwährend im Begriff ist, sich aufzulösen, hat der Ritus die Funktion, ihre Einheit zu bewahren.

Wir haben es hier aber nicht mit einer spezifisch kultischen und ritualistischen Vorstellungswelt zu tun, wie man nach der Funktion der bisher herangezogenen Texte und der sozialen Verortung dieses ganzen kosmographischen Diskurses vielleicht annehmen könnte. Daß hier vielmehr ein Weltbild und eine allgemeine Mentalität vorliegen, zeigen Texte, die aus ganz anderen Diskurswelten kommen: Klagen über das »Wüste Land«, die ihren Bezugspunkt nicht im Kult und im Mythos, sondern in der Geschichte haben. Um 2000 v.Chr., nach dem Zusammenbruch des Alten Reichs entsteht aus der Erfahrung von Anarchie, Sinn- und Versorgungskrisen eine Literatur, die in den Formen einer rhetorischen Klage den Zustand des Landes als Chaos, als verkehrte Welt, Umkehrung der sozialen Ordnung, Krieg aller gegen alle, Gewalttätigkeit, Verelendung und Jammer schildert. In diesen Klagen, vor allem in den »Prophezeiungen des Neferti« spielt nun auch die Natur eine große Rolle:

(37) Die Sonne ist verhüllt und strahlt nicht,
damit die Menschen sehen könnten;
man kann nicht leben, wenn (sie) Wolken verhüllen.
Der Fluß von Ägypten ist ausgetrocknet,
man quert das Wasser zu Fuß.
Die Flut wird zum Ufer,
das Ufer wird zur Flut.
Der Südwind wird mit dem Nordwind streiten
und der Himmel in einem einzigen Windsturm sein.
(…)

(38) Re wird sich von den Menschen trennen.
Es gibt zwar noch die Stunde seines Aufgangs,
aber niemand kann mehr wissen, wann Mittag ist,
denn man kann keinen Schatten mehr unterscheiden.
Kein Gesicht wird mehr geblendet sein, das (ihn) sieht.

Die »entgötterte Natur«, aus der sich die Götter zurückgezogen

haben, besteht zwar weiterhin fort, aber auch der Mensch kann nicht mehr leben in einer Welt, die ihren Zusammenhang und damit ihren Glanz und ihre Ordnung verloren hat. Der Zerfall des Königtums hat in der Wirklichkeitserfahrung der Ägypter dieselbe Krise ausgelöst, die der Zauberer bei seinem von einer Schlange gebissenen Patienten heraufbeschwört und der Kult im Zyklus der Jahresfeste inszeniert. Erstaunlich ist nun, daß wir nicht nur dieselbe Mentalität und dasselbe Weltbild, sondern z.T. auch dieselben Formulierungen und Bilder mehr als 2000 Jahre später und in anderer Sprache wiederfinden. So beklagt etwa das griechisch überlieferte »Töpferorakel« aus ptolemäischer Zeit:

(39) Der Nil wird niedrig sein, die Erde unfruchtbar,
die Sonne wird sich verfinstern,
weil sie das Unheil, das in Ägypten geschieht, nicht sehen will.
Die Winde werden Schäden anrichten auf der Erde.

Die eindrucksvollste Schilderung der entgoltenen und für den Menschen unbewohnbar gewordenen Natur findet sich in dem hermetischen Traktat Asclepius, den wir auch bei der kultischen Dimension zum Ausgangspunkt genommen haben. Auch dieser Text ist eine apokalyptische Prophezeiung. Wir erinnern uns des Zusammenhangs : es ging um die Wirklichkeit der Bilder, die Kultbilder als »erdbewohnende Götter« und den Kult als Abbildung der himmlischen Vorgänge. Daran schließt sich der apokalyptische Blick in eine Zukunft, in der dieser Einklang von Himmel und Erde, göttlicher Schöpfermacht und menschlicher Frömmigkeit, zerfallen wird. Die Götter werden sich zum Himmel zurückziehen und ihre kultische Zuwendung aufkündigen. Dann wird der Kosmos *(mundtts)* nicht mehr Gegenstand von Bewunderung und Anbetung sein. Wenn die Götter ihre »schmerzvolle Trennung« *(dolenda secessio)* von den Menschen vollziehen,

(40) Dann wird die Erde schwanken und das Meer nicht mehr schiffbar sein,
der Himmel wird nicht mehr von Sternen durchzogen,
die Sterne werden ihre Bahnen verlassen.
Jede göttliche Stimme wird, zum Schweigen gezwungen, verstummen.
Die Früchte der Erde werden verderben und der Boden nicht mehr fruchtbar sein
und selbst die Luft wird dumpf und schwer lasten.

Das sind nicht die Folgen eines Atomkriegs, die hier beschrieben werden, sondern einer »Entzauberung der Welt«, die sich damals,

im 3. und 4. Jh. n. Chr. in der Auseinandersetzung mit gnostischen, jüdischen und christlichen Richtungen abzeichneten. Der typisch ägyptische Zusammenhang zwischen Kultreligion und Naturreligion wird nirgends so explizit dargestellt wie in diesem Text. Die Frömmigkeit der Menschen gilt in gleicher Weise den Kultbildern wie der Natur, jenem »unnachahmlichen Werk Gottes, jener ruhmvollen Konstruktion,. . . Instrument des göttlichen Willens« und die Einwohnung der Götter auf Erden geschieht in den Kultbildern wie in der Natur, »wo in Einem alles vereint ist, was in der sichtbaren Welt der Verehrung, des Lobpreises und der Liebe würdig ist«. Thema aller dieser Klagen, vom Ende des Alten Reichs bis zum Ende der Antike, ist der heillose Zustand einer Welt, die der Mensch unbewohnbar gemacht hat, weil er gegen den Einklang einer sozial gedachten Wirklichkeit verstoßen, sich »unsolidarisch« verhalten hat. Das Prinzip der Fülle, das die Erde zum blühenden Paradies macht, ist die Gerechtigkeit, Maat. Unrecht läßt die Welt veröden, dadurch daß die Götter ihre Einwohnung aufkündigen: nicht nur in den Tempeln der »lokalen« Dimension, sondern auch in den lebensspendenden Naturkräften der kosmischen.

3.4 Kosmos und Zeit

Unsere Überlegungen zur ägyptischen Auffassung des »Kosmos als Drama« haben bereits deutlich gemacht, daß die Ägypter die kosmische Wirklichkeit nicht primär räumlich und dinglich konzeptualisiert haben, sondern zeitlich und prozessual, als einen Lebensprozeß, der sich ihnen im »Sonnenlauf« in höchster Eindrücklichkeit darstellte. Das um den Sonnenlauf kreisende kosmologische Denken und Vorstellen prägt sich daher in Ägypten vornehmlich in der Zeitvorstellung aus. Der Ägypter hat keinen Begriff für »den Raum« im Sinne einer primären Kategorie kosmischer Totalität, wohl aber für »die Zeit«. Es handelt sich - in typisch ägyptischer Weise - um einen Doppelbegriff, der mit zwei Wörtern bezeichnet wird. Der Ägypter liebt es, Ganzheiten als Vereinigung von Zweiheiten auszudrücken. »Ägypten« selbst heißt »die beiden Länder«, »Süden und Norden«, »die beiden Ufer«. Die Vorstellung des ganzen Landes als politischer Totalität wird als »vereinigtes Doppelreich« ausgedrückt. Ganz analog nennt man die Fülle der Zeit als kosmische Totalität mit zwei Wörtern, als »vereinigte Doppelzeit« sozusagen, *Nehel?* und *Djet.*
Die Bedeutung dieses disjunktiven Zeitbegriffs und seiner beiden Komponenten ist nicht in ein Wortpaar unserer Sprache zu über-

setzen. Auf keinen Fall entspricht es unserem »Zeit und Ewigkeit«: diese Unterscheidung griechischer Ontologie (Ewigkeit als die punktartige geballte Präsenz des Seins, die sich in Zeit als dem Prozeß des Werdens entfaltet) ist dem ägyptischen Denken nicht nur fremd, sondern geradezu konträr. Beide, nehek und djet, haben Eigenschaften sowohl unseres Zeit- als auch unseres Ewigkeitsbegriffs und können in der Praxis des Übersetzens bald mit »Zeit«, bald mit »Ewigkeit« wiedergegeben werden. Sie beziehen sich auf die - als solche heilige, gewissermaßen transzendente und daher »ewige« — Totalität der kosmischen Zeit. Um sich diesen Zeitbegriff und seine religiöse Strahlkraft oder Wertbesetztheit vor Augen zu führen, muß man einen wichtigen Unterschied beachten: wir denken bei »Totalität« an Endlichkeit und Begrenztheit, so sehr haben wir uns an den Gedanken der Unendlichkeit gewöhnt. Der Ägypter dagegen sieht in der Totalität den Gegensatz des Endlichen und Begrenzten. Für ihn heben sich dessen Grenzen nicht gegen das Unbegrenzte, sondern gegen das »Ganze«, gegen die »Fülle« ab.

Im 17. Kapitel des ägyptischen Totenbuchs, einem Kompendium des ägyptischen Totenglaubens in der Form eines Frage- und Antwortspiels (eines Initiationsverhörs ?) wird der Ausdruck »alles Seiende« erklärt als »Neheh und Djet«. Damit ist gemeint, daß nehetj und djet den umfassendsten und schlechthinnigen Totalitätshorizont bezeichnen. Sie beziehen sich zwar auf die zeitliche Totalität des Kosmos, aber in dieser wird dem ägyptischen Denken die Vorstellung des Kosmos bzw. des »Seienden«, der Wirklichkeit überhaupt greifbar und artikulierbar. Uns ist diese Totalisierung des Seienden auf der Zeitebene so fremd, daß man neuerdings vorgeschlagen hat, djet und nehel? als »Raum und Zeit« zu deuten. Das geht aber nicht an; beides sind eindeutig Zeitbegriffe, die im ägyptischen Denken für das Ganze der Wirklichkeit stehen. Daß wir für dieses Paar in unserer Sprache und Zeitbegrifflichkeit kein Äquivalent besitzen, darf nicht wunder nehmen. Unsere Dichotomie von Zeit und Ewigkeit beruht auf griechischer Ontologie und christlicher Dogmatik, unser Begriff von Zeit auf einer sich auch im Temporalsystem der indogermanischen Sprachen mit ihren drei Zeitstufen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausprägenden Anschauung. Die afroasiatische Sprachfamilie kennt anstelle der Zeitstufendreiheit die Zweiheit der Aspekte, und von dort ist der Weg nicht weit zur Bedeutung von neheh und djet. Sie kann im Deutschen naturgemäß nur mit verschiedenen Wörtern assoziativ eingekreist, nicht »wiedergegeben« werden. Dazu bedarf es einer sprachwissenschaftlichen Abhandlung, die wir uns hier ersparen

wollen. Am nächsten kommen Begriffspaare wie »Wandel und Vollendung«, etwa in einem der Sonette an Orpheus von Rilke:

> Wandelt sich rasch auch die Welt
> wie Wolkengestalten,
> Alles Vollendete fällt
> Heim zum Uralten.

Ägyptisch heißt »Wandel« *cheper,* »Vollendung« *tem.* Beide Begriffe verkörpern sich in den Göttern Chepre »der Werdende« und Atum »der Vollendete«, die schon früh eine Zwei-Einheit bilden und in der Theologie des Sonnenlaufs für die Morgen- (Chepre) und Abendsonne (Atum) stehen, beide werden den Zeitbegriffen *neheh* (Wandel) und *djet* (Vollendung) gleichgesetzt. So wünscht man dem Verstorbenen das Eingehen in die kosmische Zeitfülle mit den Worten:

> (41) Du vereinigst dich mit der *neheh-Zeit,*
> wenn sie aufgeht als Morgensonne,
> und mit der *djet-Zeit,*
> wenn sie untergeht als Abendsonne.

Man kann sich die ägyptische Disjunktion der Zeit auch anhand der Begriffe »kommen« und »bleiben« veranschaulichen. Von der *neheh-Zeit* wird oft gesagt, daß sie »kommt«: dies ist die Zeit als ein unaufhörlich pulsierender Zustrom von Tagen, Monaten, Jahreszeiten und Jahren. Die *djet-Zeit* dagegen »bleibt«, »währt« und »dauert«. Dies ist die Zeit, in der das Vollendete aufgehoben ist, das sich im Zustrom von *neheh.-Zeit* verwirklicht hat, ausgereift ist zur »Vollendung« und nun in eine andere Zeitform übergegangen ist, die keinen Wandel und keine Bewegung mehr kennt.
Der Begriff *neheh* läßt sich noch am ehesten mit unserem Alltagsbegriff von »Zeit« in Verbindung bringen. Für uns ist Zeit zwar weniger etwas Kommendes als etwas Vergehendes, aber doch jedenfalls in Bewegung. Die *djet-Zeit* zu denken fällt uns dagegen schwer, weshalb sie wohl auch wiederholt als »Raum« erklärt wurde. Deswegen erfordern alle Versuche, dem modernen Leser diese Kategorie nahezubringen, eine gewisse Anstrengung, die leicht den alten Ägyptern unterstellt wird, so als hätten sich diese mit subtilen scholastischen Begriffsbildungen abgegeben. Davon kann aber keine Rede sein. Die natürliche Evidenz, die der *djet-Zeit* für unser Denken so ganz abgeht, besaß sie für das ägyptische in hohem Maße. Für den Ägypter war sie in mindestens dreifacher Weise in seiner Erfahrungs- und Vorstellungswelt verankert: in seiner Sprache, im Totenkult und in der Gestalt des Gottes Osiris. So erscheint uns

z.B. nichts »natürlicher« als der Begriff der Vergangenheit. Ein wichtiges Element der »Evidenz«, die die Vergangenheit für uns besitzt, besteht darin, daß sie im Temporalsystem unserer Sprache als Kategorie realisiert ist. Das ägyptische Temporalsystem kennt - zumindest ursprünglich: die Dinge wandeln sich ziemlich tiefgreifend im 2. Jt. v. Chr. - keine Vergangenheit, sondern eine Kategorie, die ich »Resultativität« nenne. Sie bezieht sich auf die Abgeschlossenheit oder *»Vollendung«* einer Handlung bzw. eines Vorgangs — darin entspricht sie unserem Perfekt - zugleich aber auch auf die gegenwärtige *Fortdauer* des resultierenden Zustands. Diese sprachliche Kategorie entspricht genau dem und ist die grammatikalische Grundlage dessen, was auf der Ebene der Begriffsbildung *djet* bezeichnet: die bleibende *Fortdauer* dessen, was sich in der Zeit, handelnd und werdend, *vollendet* hat.
Diese Korrelation von Grammatik und Begriffsbildung würde freilich in der Luft hängen, ließe sich nicht auch für den Begriff *neffet)* eine grammatikalische Entsprechung aufzeigen oder vielmehr: ließe sich nicht die begriffliche Opposition als solche im Tempussystem der Sprache wiederfinden. Das entsprechend vervollständigte Schema der Korrelationen sieht folgendermaßen aus:

Begriffsbildung	*djet* »Fortdauer des Vollendeten«	*neheh* »Wandel« und »Kommen«
Temporalkategorien	*Resultativität* »Fortdauer des Resultats abgeschlossener Handlungen/ Vorgänge«	*Virtualität* »Vorgang an sich«
zugrundeliegende Aspektopposition	Perfektivität	Imperfektiv! tat

Im Rahmen einer »Ägyptischen Religion« muß diese Andeutung genügen. Sie soll nur die Zusammenhänge veranschaulichen, auf die sich die These bezieht, nicht aber diese These selbst begründen. Dies gehört vielmehr in den Problemkreis »Sprache, Denken und Begriffsbildung im Alten Orient« - so der Titel einer kleinen Abhandlung W. von Sodens (AWL Mainz 1973.6). Die These aber besagt, daß der charakteristische dichotomische Zeitbegriff der Ägypter mit dem Aspektsystem der ägyptischen Sprache korreliert ist und daher für die Sprecher dieser Sprache eine Art natürlicher Evidenz besitzt.

Resultativität ist aber nicht nur eine grammatikalische Kategorie, sondern auch eine Einstellung: zur Welt im Allgemeinen und zur Zeit im Besonderen. Eine solche Einstellung, die aber in eine ganz andere Richtung zielt, hat etwa Mircea Eliade in seinem Buch *Kosmos und Geschichte* (Reinbek 1966; frz. *le mythe de l'eternel retour)* und in vielen anderen Werken beschrieben als eine Aversion gegen Geschichte und Kontingenz, ein Streben nach Aufhebung der »profanen« Zeit durch immer wiederholte Einbindung in die »heilige« Zeit der sich immer wiederholenden Ursprünge. Eliade zufolge ist dies der Zeitbegriff des mythischen Denkens und gehört als solcher zur »Grundausstattung« des Menschen überhaupt. Aus der beschränkten aber vielleicht präziseren Sicht des Ägyptologen läßt sich dazu sagen, daß hiermit zwar nicht »der«, aber »ein« Zeitbegriff des Ägyptischen ziemlich gut getroffen ist, nämlich *nebet?* und die ganze damit verbundene Wert- und Vorstellungswelt des »Sonnenlaufs«. *Nebet}* ist die Zeit als »ewige Wiederkehr« und prägt sich als kulturelle Einstellung in den Riten aus, die die Zeit ornamentalisieren, indem sie sie durch die regelmäßige Wiederholung gleicher Handlungsfiguren in sich zur Deckung bringen und dadurch aufheben. Darin unterscheidet sich das alte Ägypten kaum von allen anderen frühen und traditionalen Kulturen, die vom »mythischen Denken« geprägt sind. Sei es aber nun, daß in Ägypten die Dinge komplexer liegen als in anderen Kulturen, sei es, daß Eliade die Zeitbegriffe anderer Kulturen ungebührlich vereinfacht hat (wir können das nicht beurteilen) - jedenfalls steht in Ägypten dieser mythisch-ritualistischen Zeitvorstellung und Einstellung eine ganz andere gegenüber, die auf der Kategorie der Resultativität basiert. Als kulturelle Einstellung äußert sich Resultativität in einem Streben nach Erreichen und, vor allem, Bewahren eines Resultats, einer verewigungsreifen Endgestalt. Dieses Streben nun äußert sich in kulturellen Ausdrucksformen, die geradezu als Wahrzeichen der altägyptischen Kultur gelten können: Hieroglyphen, Pyramiden und Mumien. Die Schrift, die massive Monumentalität der Grabarchitektur und die Mumifizierung der Toten gehören zu den Manifestationen dieses Aus-seins auf Bestand und Bleiben. Mit den ungeheuren Anstrengungen und Aufwendungen dieser Praxis verbindet sich eine Vorstellungswelt, die um die Begriffe der Unvergänglichkeit und unwandelbaren Fortdauer kreist. Die zentrale Bedeutung, die dabei aber der Biographie als dem »Gewordensein« *(cheper)* der auf Dauer gestellten, monumentalisierten Endgestalt des Lebens beigemessen wird, verweist auf die typische Struktur der Resultativität. »Ewigkeits«-Begriff und Totenmonumentalisierung stehen in einer Beziehung gegenseitiger Verankerung. Die

Theorie fundiert die Praxis, aber sie hat auch ihrerseits in der Praxis ein Fundament und eine sinnliche Verkörperung. Dieser ganze Vorstellungs- und Wertkomplex gewinnt Gestalt und religiöse Bedeutung in dem Gott Osiris, ebenso wie der komplementäre, um die Ideen ewiger Erneuerung kreisende Komplex von Anschauungen und Einstellungen im Sonnengott und Sonnenlauf seine Mitte hat. So wie Nietzsche versucht hat, mit den Götternamen des Apollon und Dionysos eine Dichotomie kultureller Grundeinstellungen bei den Griechen aufzudecken, so könnte man - und vermutlich mit größerem Recht - bei den Ägyptern vom »Osirianischen« und vom »Solaren« sprechen. Denn hier stehen sich diese beiden Götter tatsächlich als Paar gegenüber und bilden eine dominierende antagonistische Konstellation. Osiris ist der Gott des *djet*-Aspekts der Zeit. Er kann geradezu *»djet»* genannt werden, genauso wie er zuweilen *sf* »gestern« heißt. »Gestern«: das Gewordene, Verwirklichte, Bleibende, im Gegensatz zum »morgen« und zum *nehel?,* den Namen des Sonnengottes, als dem Kommenden, Möglichen. Osiris hat jedoch noch andere Aspekte, uns so trägt er als der Gott der Resultativität, der unvergänglichen Fortdauer, den Beinamen »Wannafre«, wörtlich: »der ausgereift Währende«. Klarer und prägnanter als in diesem Beiwort des Osiris (das übrigens in dem christlichen Namen »Onnophrius« weiterlebt) kann jene Temporalkategorie, die wir als »Resultativität« beschrieben haben, in der Eigenbegrifflichkeit des ägyptischen Denkens gar nicht zum Ausdruck kommen. Denn was soll eine Formel wie »Der ausgereift Währende« anderes heißen als die unvergängliche und unwandelbare Fortdauer dessen, was sich in der Zeit vollendet hat? Freilich bekommt eine Temporalkategorie, wenn sie im Namen eines Gottes auf einen Begriff gebracht wird, zugleich eine heilige, numinose, göttliche Bedeutung. So verbindet sich in der Idee - und in der Erfahrung - des Gottes Wannafre die Temporalkategorie der Resultativität mit der Sehnsucht nach Unsterblichkeit. Osiris ist der Gott der Toten. In ihm gewinnt eine Unsterblichkeitsidee Gestalt, die auf Dauer und Bleiben aus ist. Er herrscht über eine Zeitlichkeit - oder Ewigkeit - in der alles unwandelbar und unvergänglich aufgehoben bleibt, was unter dem Licht der Sonne und in der Zeitlichkeit eines anderen Gottes seine Vollendung gefunden hat.

Dieser andere Gott ist der Sonnengott. Er verkörpert die Virtualität des *Nehel?,* ebenso wie Osiris die Resultativität der *Djet.* Im unaufhörlichen Kreislauf seines Auf- und Untergehens, seines Werdens und Vergehens, Sterbens und Geborenwerdens ist er die ewig im Kommen befindliche, als Zustrom erfahrene, in den periodischen

Rhythmen der Tage und Nächte, Monate, Jahreszeiten und Jahre pulsierende Zeit. In ihm gewinnt die Temporalkategorie der Virtualität die Strahlkraft des religiös Bedeutsamen, Heiligen: als der unerschöpfliche Vorrat, die unermeßliche Fülle der Zeit im Gegensatz zur menschlichen Begrenztheit, Unsterblichkeit als Unaufhörlichkeit, als »immer wieder«, »Tag für Tag«, wie die ägyptische Formel lautet.

Entscheidend ist nun, daß diese beiden Götter keine Alternativen repräsentieren. Man kann sich nicht für die »Sonnenzeit« oder die »Osiris-Zeit« entscheiden, so wie man vielleicht nach Nietzsches und möglicherweise sogar altgriechischer Vorstellung eine eher apollinische oder dionysische Existenz führen kann; und wenn der Begriff der »Entscheidung« unangemessen erscheint: man kann auch nicht schicksalhaft hineingeboren werden in die eine oder die andere Form der Zeit. Re und Osiris bilden vielmehr - und offenbar anders als Apollon und Dionysos - eine Konstellation, sie sind nur in Bezug aufeinander, was sie sind. Erst beide zusammen ergeben die Wirklichkeit und aus ihrem Zusammenwirken entsteht die Komplexion von *Nebet)* und *Djet,* die vom Menschen als »Zeit« erfahren wird: eine sich periodisch vollziehende Vereinigung der beiden Aspekte, Wandel und Vollendung, aus der die Wirklichkeit als eine Art Lebenskontinuität des Kosmos hervorgeht. So ist die Zeit, nach ägyptischer Vorstellung, eine Verbindung aus »Sonnenzeit« und »Osiriszeit« und entsteht aus der Konstellation, d. h. aus dem handelnden Zusammenwirken beider Götter.

Die Konstellation, in der Re und Osiris als Verkörperungen der beiden antagonistischen oder komplementären Aspekte der Zeit zusammenwirken, denkt sich der Ägypter als »Ba« und Leichnam, in Analogie zu den beiden Aspekten seiner Person, in denen der Mensch nach dem Tode ein ewiges Leben führt: als Ba »ein- und ausgehend« in der *Nehefa-Zeh* der Sonne, als Leichnam »fortdauernd« in der *Djet-Zeit* des Osiris. In der Nacht vereinigen sich Ba und Leichnam, indem der vogelgestaltige Ba sich auf der Mumie niederläßt, und gewährleisten so die Kontinuität der Person. Dieses Modell wird in der Konstellation von Re und Osiris als eine Art »Weltformel« auf die kosmische Totalität angewendet. Nacht für Nacht vereinigen sich Re, der als »Ba« »ein- und ausgehend« in die Unterwelt hinab- und aus ihr wieder aufsteigen kann, und Osiris, der als Leichnam in der tiefsten Tiefe fortdauernd ruht, um Mitternacht in der Tiefe der Unterwelt und gewährleisten auf diese Weise die Kontinuität des Kosmos. In dieser Konstellation gewinnt der ägyptische Begriff der Zeit als ewiges Leben und Wirklichkeitskontinuität des Kosmos die Anschaulichkeit, Prägnanz und Darstell-

barkeit gelebter Realität. Sie läßt sich preisend beschreiben, abbilden, ja sogar rituell mitvollziehen. Auf einem Papyrus der Spätzeit im Britischen Museum hat sich ein solches Ritual erhalten, das im Vollzug der Vereinigung von Re und Osiris gipfelt:

(42) »Ein großes Geheimnis ist das,
Re ist das und Osiris.
Wer es enthüllt, stirbt eines gewaltsamen Todes.«

Es wird im »Lebenshaus« vollzogen und dient, wie sein Herausgeber Philipp Derchain erkannt hat, »der Erhaltung des Lebens«. Für einen so umfassenden und abstrakten Totalitätshorizont, wie ihn unsere Begriffe »Kosmos«, »Welt« und »Wirklichkeit« umschreiben, hat das Ägyptische kein Wort, ebensowenig wie für »Zeit« und »Raum«. Hier stoßen wir nicht auf einen Begriff, sondern vielmehr auf eine Konstellation: nicht (nur) von Begriffen, sondern (zugleich auch) von Göttern. Darin äußert sich der religiöse Sinn des Kosmos und die kosmische Wirklichkeit der Götter, deren — hier auf eine Zweiheit reduzierte - Vielheit nicht weiter aufhebbar ist. Es gibt keinen Gott, dessen »Ba« die Sonne, und dessen »Leichnam« Osiris ist: wenigstens nicht ursprünglich und von Haus aus. Die »Welt« existiert als das Zusammenwirken der Götter. Die Götter wirken zusammen, indem sie leben. In letzter Abstraktion wird dieses Leben als Vereinigung von »Ba« und Leib, d. h. als das »ewige Leben« gedacht, in das auch die Toten eingehen. Die Zeit ist der Vollzug dieses ewigen Lebens. Nicht das »Sein«, wie in der griechischen Philosophie, und nicht die Erlösung vom Kreislauf der Wiedergeburten und dem Schleier der Maja wie in der indischen, sondern das »Leben« ist die letzte Realität für den Ägypter. Statt der Ewigkeit des Seins die Kontinuität des Lebens, an der der Mensch mitwirkt und teilhat; ein Heil, das sich nicht als »Heilsgeschichte« ereignet, sondern als Ritual ins Werk gesetzt wird.

3.5 Die Göttlichkeit des Kosmos und die »Kosmizität« der Götter: der Kosmos als Dimension der Gottesnähe

Die voranstehenden Abschnitte haben zu zeigen versucht, daß und in welcher Weise dem alten Ägypter der Kosmos bzw. die Natur heilig, d. h. offenbarungsfähig, Gegenstand religiöser Erfahrung und Verehrung war. Dabei kam es mir vor allem darauf an, deutlich zu machen, daß wir uns diese Heiligkeit nicht symbolisch vorstellen dürfen. Der Kosmos ist kein Zeichen des Heiligen, kein Raum,

oder — um noch konkreter zu sein - kein »Bildschirm«, an dem das Heilige in Erscheinung tritt, er ist vielmehr das Heilige selbst. Er ist das Heilige als der Totalitätshorizont, die Ganzheit, die das Fragmentarische und als solches Profane der menschlichen Existenz und Alltagserfahrung umgreift. Diese Ganzheit nun - und das ist für das Verständnis einer polytheistischen Religion entscheidend - wird nicht als Einheit konzipiert, sondern als Vielheit, und nicht als (personale) Gestalt, sondern als Handlung bzw. Handlungszusammenhang, als das Zusammenwirken einer Göttervielheit, als »Drama«, an dessen Aufführung mehr oder weniger, d.h. in Haupt- oder Nebenrollen, alle Götter beteiligt sind. Wir müssen nun schauen, was diese »dramatische« Auffassung der Natur, die die Wirklichkeit als Zusammenwirken göttlicher Handlungen auslegt, für den Gottesbegriff der Ägypter bedeutet.
Die These von der »kosmischen Dimension« besagt, daß - in genau der gleichen Weise, wie grundsätzlich (wenn auch vielleicht nicht in jedem einzelnen Fall tatsächlich) jeder Gott im vollen Sinne des ägyptischen Gottesbegriffs einen Kultort hat und insofern eine kultisch-lokale Dimension seiner Wesensentfaltung - jeder Gott grundsätzlich in das kosmische Drama, das Handlungsgeflecht verstrickt ist, das die ägyptische Wirklichkeit ausmacht, und seinen spezifischen Beitrag leistet zu dem, was die sichtbare und die unsichtbare Sphäre dieser Welt bildet. Wir können den heuristischen Wert dieser These nicht an jeder einzelnen bedeutenderen Figur des ägyptischen Pantheons prüfen, sondern wollen nur einige problematische Fälle herausgreifen.
Da gibt es zunächst Götter mit kosmischer Erscheinungsform, deren ausgeprägtester Beitrag zum »Gelingen« der Wirklichkeit auf einer anderen als der kosmischen Ebene liegt. Thoth z.B. ist zwar der Gott des Mondes, aber seine kosmischen Züge treten verhältnismäßig wenig hervor. In erster Linie ist Thoth der Gott der Schreib- und Rechenkunst, der Patron der Schreiber und (was dasselbe ist) der Beamten. Die ausgeprägte Intellektualität dieses Gottes steht aber in keiner Weise in Widerspruch zu seiner kosmischen Erscheinungsform, sondern ergibt sich vielmehr unmittelbar aus dieser. Der Mond ist in der Komplexität und Präzision seiner Phasen der Zeitmesser par excellence und als solcher ein ausgeprägt intellektuelles Gestirn. Seine innige Beziehung zum Kalenderwesen verbindet ihn zugleich mit allem, was mit dem Kalender in Beziehung steht - Berechnen, Planen, Zählen, Messen, Wiegen, Verteilen usw. - und macht ihn zum idealen Patron der Profession, der all das obliegt. Im Licht der Frage nach der kosmischen Dimension der Götter als eines heuristischen Modells erweist sich das Wesen

des Thoth, des Gottes der Schrift- und Rechenkunst, der Beamtentugenden Genauigkeit, Korrektheit, Überblick, Wissen, als »Mondhaftigkeit«, als die religiöse Ausdeutung des Mondes und als solche Teil der umfassenden religiösen Weltauslegung, als welche wir in diesem Abschnitt den ägyptischen Polytheismus interpretieren. Ähnlich steht es mit Ptah. Ptah ist ein Erdgott, aber auch bei ihm treten seine kosmischen Züge zurück hinter seiner Rolle als Patron einer Profession: der Künstler und Handwerker. In Ptah verkörpert sich die Urständigkeit und Kreativität der Erde, die Einheit dessen, was die Griechen als Stoff und Form unterschieden haben. Als Verkörperung der »Materie« (ein im Hinblick auf diesen männlichen Gott und die männliche Konzeption der Erde bei den Ägyptern wohl nicht nur etymologisch unangemessener Begriff) ist Ptah zugleich und vor allem der Ersinner der Formen. In der Gestalt des Gottes Ptah äußert sich demnach eine religiöse Ausdeutung der Erde, die zwischen Stoff und Form nicht unterscheidet und die den *homo faber* dadurch in die Natur eingliedert, daß sie die Natur selbst als *»deus faber«* auslegt.

Was wir aus diesen Beispielen lernen und auf den Gottesbegriff der Ägypter hin verallgemeinern können, ist, daß sich die »kosmische Dimension« der Götter nicht in der bloßen Materialität von kosmischen Elementen wie Erde, Luft, Wasser usw. oder Himmelskörpern wie Sonne und Mond erschöpft, sondern sich auf die spezifischen Komplexe von Handlungen, Wesenszügen, Gesinnungen und Eigenschaften bezieht, als welche die kosmischen Phänomene »in action« ausgelegt werden und an denen auch der Mensch teil hat. Nut ist weniger der Himmel als das, was der Himmel tut, indem er die Gestirne gebiert und in sich birgt, weniger Himmels-, als Mutter- und Totengöttin; Hathor, die andere Himmelsgöttin, verkörpert das »Überirdische« seines Glanzes und ist die Göttin der Liebe, der Schönheit und des (das Irdische transzendierenden) Rauschs. Re, der Sonnengott, ist der Gott des Königtums. Auf der anderen Seite gibt es Götter, deren Beitrag zum kosmischen Drama schwer zu bestimmen ist. Der Gott Anubis z.B. hat eine sehr spezifische Funktion, die eindeutiger ausgeprägt ist als bei den meisten anderen Gottheiten des ägyptischen Pantheons. Er ist (wie Osiris) Toten- und Nekropolengottheit, aber (im Unterschied zu Osiris) nicht Totenherrscher, sondern Patron der Einbalsamierer, Mumifizierer und Totenpriester. Dieser spezifische Komplex aus Handlungen, Eigenschaften und Kenntnissen ist - im Unterschied zur mondhaften Intellektualität des Thoth, zur sonnenhaften Königsherrschaft des Re, zur erdhaften Kreativität des Ptah, zum himmlischen Liebreiz der Hathor usw. - so ohne weiteres

nicht zur kosmischen Dimension in Beziehung zu setzen. Das spezifische Handeln des Anubis trägt zwar zum Gelingen der Wirklichkeit bei und dies - man denke an die zentrale Rolle, die in Ägypten das Bestattungswesen spielt - in höchst bedeutender Weise : aber es tritt in der Natur nicht in Erscheinung. Trotzdem hat auch und gerade Anubis eine Gestalt, die ihn von der Menschenwelt absondert und einer kosmischen Sphäre zuordnet. Der Schakal ist das Tier der Westwüste, ebenso wie die Paviane im ägyptischen Weltbild zur Ostwüste gehören. Wie die Paviane als die »Ba's des Ostens« den Sonnengott bei seinem Aufgang begrüßen, treideln die Schakale als »Ba's des Westens« das Sonnenschiff durch die Unterwelt. Die Schakale stehen für das Totenreich, in das auch der Sonnengott am Abend eingeht. Das Totenreich als kosmische Sphäre hat viele Gestalten, weil es sich dem Ägypter in viele Aspekte und Bereiche gliedert. Eine davon ist Anubis. Als Naturmacht betrachtet ist er der Gott der Übergangszone zwischen Ober- und Unterwelt, die ägyptisch »Das Heilige Land« heißt und als deren Herr Anubis bezeichnet wird. In seiner kosmischen Dimension *ist* Anubis diese Übergangszone (und nicht nur ihr Herr), und umgekehrt verkörpert sich in seiner Gestalt das spezifische Handeln dieses kosmischen Bereichs, so wie es sich der religiösen und dramatischen Weltauslegung des Ägypters darstellt, als Bewältigung dieses Übergangs zwischen Ober- und Unterwelt, Leben und Tod.

Wir stoßen bei sehr verschiedenartigen Gottheiten auf dieselbe Struktur und dürfen sie daher als eine Grundstruktur des ägyptischen Gottesbegriffs festhalten. Wie die Götter als Lokalherren zur Einheit des Landes, so schließen sich die Götter als Naturmächte zur Einheit des Kosmos zusammen. Wie die Ganzheit des Landes nur als die vereinigte Vielheit der ihm einwohnenden Götter denkbar ist, so ist die Ganzheit des Kosmos nur als das Zusammenwirken differenzierter Mächte denkbar. Wie die Heiligkeit des »Landes« auf der Ortsansässigkeit der Götter, so beruht die Göttlichkeit des Kosmos auf ihrer Aktivität, in deren Spezifik sich die kosmischen Phänomene als Handlungen darstellen.

Quellennachweise

(1) Michaelides, in: BIFAO 49 (1949) 23. - (2) Edel I (s. Literatur), 211-218 mit Abb. 3; III Abb. 11 mit S. 176f. - (3) Edel I, 239-243. - (4) Merikare P 130-138 s. RuA, 168f. - (5) pKairo 58038 (Boulaq 17) = ÄHG Nr.87E, s. RuA 173f. - (6) Sandman, Texts, 95.12-13 = ÄHG Nr. 92, 115-117 vgl. Fecht, in: ZÄS 94 (1976) 33 m.n. 7; RuA,

116, 217. - (7) Sandman, Texts, 15.1-9 = ÄHG Nr.91, 53-56 vgl. RuA, 115, 217; STG Text 253 (s). - (8) ÄHG Nr.92, 105-109. - (9) pRamesseum IX, 3.7; vgl. Posener, in: RdE 28, 147f.; ähnlich pTurin Pleyte und Rossi 133.9 = pChester Beatty XI rto. 3.5. - (10) Otto Neugebauer, Richard Parker, Egyptian Astronomical Texts I, The Early Decans (1960) Tf. 50 Text Dd. - (11) Ibd., Ff. - (12) Ibd. Ee; zur äg. »Theorie« der Zugvögel vgl. Edel II, 105 ff. - (13) RuA, 29 f. mit n. 36 (Literatur). - (14) pChester Beatty IV rto = ÄHG Nr. 195, 275-78; vgl. Adriaan de Bück, De godsdienstige opvatting van den slaap (Mededelingen Ex Oriente Lux 1939). - (15) Assmann, Sonnenpriester (s. Literatur) = ÄHG Nr. 20; RuA, 24ff. mit weiterer Lit. in n. 3-11.-(16) Amduat, nach Hornung, ÜB 59. - (17) ibd., 74. - (18) ibd., 76. - (19) ibd., 78. - (20) ibd., 81. - (21) ibd., 85. - (22) ibd., 194. - (23) CT VII 262. - (24) CT VII282-83. - (25) Hornung, ÜB 129. - (26) Totb 100.- (27) Medinet Habu VI 422-23: RuA 39-53. - (28) pBrooklyn 47.218.50, II, 10, ed. J. C. Goyon, La confirmation du pouvoir royal au Nouvel An (BE LII, 1972), 58. - (29) A. Klasens, A Magical Statue Base (1952), 31 f., 57, 96, vgl. Assmann, Königsdogma (Lit.), 369. - (30) pSalt 825, ed. Ph. Derchain, 11-6; Königsdogma, 370. - (31) Pyr 1120. - (32) Pyr 393. - (33) Pyr 1443a; vgl. zu dieser Topik LL 257f. - (34) pLeiden J 350 II 2-10, ÄHG Nr. 132. - (35) C. de Wit, Bibliotheca Aegyptiaca XI, 186. - (36) Heiratsstele Ramses' II: Kitchen, RI II, 236f. - (37) Neferti 24f., ed. W. Helck, Die Prophezeiung des Neferti (1970), 21-25.- (38) Neferti 51-53, Helck, 42f.; Königsdogma, 358.- (39) Königsdogma, 362 mit n. 81. - (40) Asclepius 25-26, ed. A. D. Nock, A. J. Festugiere, Corpus Hermeticum (1960), 329f., kopt. Fassung in Nag Hammadi Codex VI 73.12—22 ed. M. Krause, P. Labib, Gnostische und Hermetische Schriften aus Nag Hammadi (ADIK, kopt. Reihe 2) 198f.; Königsdogma, 373. - (41) Zu dieser und ähnl. Stellen vgl. Zeit und Ewigkeit (Lit.), 44 m.n. 155. - (42) pSalt 825, 18, I-2 vgl. LL, 101-105: RuA, 89f.

Literaturhinweise

a) Kosmographie der sichtbaren Wirklichkeit

E. Edel, Zu den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der »Weltkammer« aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre, NAWG I (1961.8), II-111(1963.4-5)

W. Barta, Bemerkungen zur Semantik des Substantivs *hfrw,* in: ZÄS 109(1982), 81-86

b) Kosmographie der unsichtbaren Wirklichkeit

O. Neugebauer, R. Parker, Egyptian Astronomical Texts I The Early Decans (1960)

E. Hornung, Ägyptische Unterweltsbücher ([2]1984)

J. Assmann, Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern (ADIK 7, 1970)
Ders., RuA, 1. Kapitel
Ders., LL
E. F. Wente, Mysticism in pharaonic Egypt?, in: JNES 41 (1982), 161-179

c) natura loquitur
J. Assmann, Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten, in: D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East (1983), 345-377
E. Hornung, Verfall und Regeneration der Schöpfung, in: Eranos 46 (1977), 411-449

d) Kosmos und Zeit
J. Assmann, Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten (AHAW 1975)
E. Hornung, Zeitliches Jenseits im alten Ägypten, in: Eranos 47(1978), 269-307
J. Assmann, Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken in: A. Peisl, A. Mohler (Hgg.), Die Zeit (1983), 189-223

Viertes Kapitel Die sprachliche oder mythische Dimension

4.1 Die »Namensformel«

Unter dem Titel der »sprachlichen« oder »mythischen Dimension« der Gottesnähe ist nach dem Zur-Sprache-Kommen des Heiligen gefragt, ebenso wie die kultisch-lokale Dimension nach den Formen seiner irdischen Präsenz und die kosmische Dimension nach denen seiner kosmischen Manifestation gefragt hatte. Dabei ist »sprachlich« der allgemeinere Begriff, »mythisch« der konkretere und spezifischere. Man kann davon ausgehen, daß der Mythos eine sehr typische Form sprachlicher Repräsentation des Heiligen ist - natürlich nicht die einzige Form, und natürlich hat der Mythos noch andere, weniger sakrale Funktionen als die, das Heilige zu vergegenwärtigen -, wobei unter »Mythos« der narrative Umgang mit den Göttern verstanden werden soll, die »heilige Geschichte«.

Mit Bezug auf Ägypten ist das, wie wir noch sehen werden, ein problematischer Begriff, und deshalb empfiehlt es sich, ihm das allgemeinere, weniger voraussetzungsreiche Adjektiv »sprachlich« zur Seite zu stellen. Der ägyptische Text, von dem diese Konzeption von den drei Dimensionen der Götterwelt ihren Ausgang nimmt, faßt die sprachliche Artikulation des göttlichen Wesens im Begriff des »Namens« zusammen. Das ist in der Tat eine sehr treffende Bezeichnung der sprachlichen Dimension. In seinen *Namen* ist das Heilige in einem ähnlichen Sinne präsent wie in seinen *Kultbildern* und in seinen *»Entfaltungen«* (d. h. kosmisch-natürlichen Manifestationen). Das Nennen der Namen ist möglicherweise eine ursprünglichere und unmittelbarere Form der Vergegenwärtigung als das Erzählen der Geschichten. Jedenfalls spielt es im Kult und in der Theologie der Ägypter eine sehr große Rolle, sowohl in der einfachen Form der Namenslitanei als auch in der elaborierten Form des Hymnus.

Die ägyptische Theorie des Namens basiert auf dem Grundsatz, daß zwischen dem Namen und seinem Träger eine Wesensbeziehung besteht. Der Name ist eine Wesensaussage und eine Devise, wie wir am Beispiel der Thronnamen gesehen haben, die sich die Könige bei ihrer Thronbesteigung zulegten. Die Beziehung zwischen »Name« und »Wesen« gilt in beiden Richtungen: alles, was man aus einem Namen herauslesen kann, sagt etwas über das Wesen des Benannten aus, und alles, was man über das Wesen einer Person aussagen kann, läßt sich ihm als Name beilegen. Der ägyptische Begriff des Namens umfaßt also auch das, was wir unter einem »Prädikat« verstehen.

Vieles spricht dafür, daß das kultische Nennen der Namen Gottes in Ägypten die Urform des hymnischen Lobes gewesen ist. Jedenfalls bestehen die ältesten Hymnen aus Litaneien, bei denen in einen gleichbleibenden Refrain verschiedene Gottesnamen eingefügt werden:

(1) Mögest du in Frieden erwachen,
»Gereinigter«, in Frieden!
Mögest du in Frieden erwachen,
»Horus des Ostens«, in Frieden!
Mögest du in Frieden erwachen,
»Östlicher Ba«, in Frieden!
Mögest du in Frieden erwachen,
»Harachte«, in Frieden!

Eine besonders charakteristische Form ist der »Hymnus mit der Namensformel"; nichts zeigt deutlicher die Besonderheiten des

ägyptischen Namensbegriffs und des Gebrauchs, den der Ägypter von diesem Begriff gemacht hat. Das Prinzip der Namensformel besteht darin, eine Beziehung herzustellen zwischen einem Gott G, einer Handlung H und einem Objekt der sichtbaren, meist der kultischen Sphäre O. Dabei wird O zum Namen der Gottheit erklärt, meist mit Hilfe eines Wortspiels über H und O. Die folgenden Beispiele aus den Pyramidentexten mögen das Prinzip illustrieren:

		H	*O*
(2)	sie (die Götter) sollen sich mit dir verbrüdern in deinem Namen	sich verbrüdern (s«)	*snwt*-Schrein
	sie sollen dich nicht zurückweisen in deinem Namen >>*jtrt*»-Heiligtum	zurückweisen *(tr)*	*jtrt-Schrein*
(3)	Horus ist Ba, er beanspracht seinen Vater in dir in deinem Namen »Ba-Repit« (-Sänfte)	ba-sein *(b3),* beanspruchen (*jp*)	*B3-rpjt* (Sänfte)
	Deine Mutter Nut hat sich über dich gebreitet in ihrem Namen *»Schet-pet*<<	sich breiten *(pss)*	Ortsname *st-pt*
(4)	Horus hat dich belebt in deinem Namen »Der von Anedj«	beleben (*s*^{c}*nh*)	Der von ^{c}*rdt* (Ortsname)
	Horus hat dich mit seinem Auge erfüllt in seinem Namen »Gottes-Darreichung«	füllen*(mh)*	Darreichung *(w3ht)*
(5)	Du bist deiner Mutter Nut gegeben in ihrem Namen »Grab«;	geben *(rdj)*	*qrst* Grab
	sie hat dich umarmt in ihrem Namen »Sarg«;	umarmen *(jnq)*	*qrs* Sarg
	du bist zu ihr gebracht in ihrem Namen »Mastaba«	bringen (*sf*^{c})	*f* Grabbau

(6) Horus hat dich erhoben in seinem Namen »Henu-Barke«; — hochheben *(f3j)* — *Hnw* Barke
er trägt dich in deinem Namen »Sokar« — tragen *(tnj)* — *Zkrj* Sokar

Die Regeln dieses Verfahrens sind klar: als »Namen« erscheinen Kultobjekte (Sänfte; Barke; Grab und Sarg) und Orte (Schreine; Städte), seltener wirliche Götternamen (Sokar, der Gott der memphitischen Nekropole) und auch kosmische Bereiche wie in dem folgenden Text:

(7) Zu sprechen:

626 O Osiris König Teti,
steh auf, erhebe dich!
Deine Mutter Nut hat dich geboren,
Geb hat dir deinen Mund ausgefegt.
Die Große Neunheit schützt dich,
sie haben dir deinen Feind unter dich gelegt.

627 >Trage einen, der größer ist als du!< sagen sie zu ihm in deinem Namen »Große Säge« *(jtf3 wr)* (ein Heiligtum).
»Erhebe *(tnj)* einen, der größer ist als du !< sagen sie zu ihm in deinem Namen »Gau von This« *(Tnj).*

628 Deine beiden Schwestern, Isis und Nephthys, kommen zu dir, um dich heil zu machen,
du bist vollständig *(km)* und groß *(wr)*
in deinem Namen »Bittersee« *(Km wr).*
Du bist grün und groß
in deinem Namen »Meer« *(W_3d wr)*

629 Siehe, du bist groß und rund *(sn)*
in (deinem Namen) »Ozean« *(Sn wr).*
Siehe, du bist ringförmig *(dbn)* umgeben
in (deinem Namen) »Ring, der die Nordländer umgibt«
Siehe, du bist rund und groß
in deinem Namen »Großer Kreis des Untergangs« (ein Gewässer).

630 Isis und Nephthys haben dich behütet *(z3)* in Siut *(Z3wt),*
weil du ihr Herr bist in deinem Namen »Herr von Siut«
weil du ihr Gott bist in deinem Namen »Gott«.

631 Sie beten dich an, sei nicht fern von ihnen
in deinem Namen »Gottesbart« *(Dw3w)*
Sie vereinigen sich mit dir, damit du nicht zürnst *(dnd)*
in deinem Namen >Drdrwo>-Barke«.

632 Deine Schwester Isis kommt zu dir,
jauchzend aus Liebe zu dir.
Sie setzt sich auf deinen Phallus,

so daß dein Same eingeht in sie,
scharf *(spd)* als »Sothis« *(Spät)*.
Horus-Sopdu ist aus dir herausgekommen
als Horus, der in Sothis ist.
633 Es ist dir wohl (ach) durch ihn
in seinem Namen »Ach-Geist in der Dndrw-Barke
Er schützt dich in seinem Namen
»Horus, der seinen Vater schützt«.

Die einzelnen Kultepisoden des Rituals, das diesem Text zugrunde liegt, sind ohne weiteres nicht zu rekonstruieren. Wir wollen diesen Versuch hier auch nicht unternehmen, da es ja nur um das Prinzip geht, dem solche Texte folgen. Dafür genügen einige summarische Feststellungen. Es handelt sich um das Beisetzungsritual des Königs, genauer gesagt - das ergibt sich aus der Überlieferungsgeschichte des Spruches - um nächtliche Zeremonien im Zusammenhang mit der Einbalsamierung und Mumifizierung. Der Leichnam des Königs wird als Osiris angeredet, die Offizianten mit verschiedenen Götternamen bezeichnet. Ein tragender Untersatz spielt die Rolle des »Feindes« (Seth), die Leichensekrete sind Gewässer, Seen, Meere, Ozeane. Höhepunkt der nächtlichen Riten ist die Wiederbelebung des Leichnams zur Zeugung und Empfängnis des Thronfolgers Horus, der in Gestalt des realen Kronprinzen und Thronfolgers anwesend ist. Wir haben es in diesen Texten mit einem eigentümlichen Verfahren der Ausdeutung zu tun, in der die ursprüngliche kultische Sphäre mit Priestern, Kultobjekten (Barken, Schreine) und Handlungen (Einbalsamieren, Mumifizieren usw.) semantisch überformt wird durch eine distante, götterweltliche Sphäre von Bedeutungen. Es gibt sehr archaische Riten (z. B. im Zusammenhang des Mundöffnungsrituals), die diese Überformung durch eine götterweltliche Bedeutungssphäre noch nicht aufweisen. Daraus geht klar hervor, daß es sich hier um einen sekundären Prozeß handelt, der in die Jahrhunderte der 3.—5. Dynastie (ca. 2750-2500 v.Chr.) fallen muß. Hier hat sich, mit der Aufspaltung der Sakralen Welt in ein »hier« und »dort«, jenes Bewußtsein einer Symbolstruktur des Heiligen ausgebildet, dem wir bereits bei der Betrachtung der kultischen und der kosmischen Dimension begegnet sind und das wir mit dem Begriff der »Einwohnung« umschrieben haben.

In den Sprüchen mit der »Namensformel« hat der Name die Aufgabe, eine Beziehung zwischen den beiden Sphären, der Kultsphäre hier und der götterweltlichen Bedeutungssphäre dort, herzustellen. Dabei muß man wissen, daß es sich bei den allermeisten dieser »Namen« um alles andere als eingebürgerte Osiris-Namen handelt.

Es sind vielmehr reine Prägungen *ad hoc* und mehr im Sinne einer Rollenzuweisung zu verstehen. Weder Osiris noch der verstorbene König »heißen« jemals sonst »Bittersee« oder »jtrt-Kapelle«. Sie tragen diese Namen nur im begrenzten Rahmen der jeweiligen Ritualhandlung. Daß man hier überhaupt von »Namen« spricht, verweist auf die Sprachlichkeit des Phänomens. Neben den Phänomenen der kultischen und der kosmischen Sphäre, in denen das Heilige in Erscheinung tritt, ist der »Name« ein spezifisch sprachliches Phänomen. Er verweist auf die eigentümliche Macht der Sprache, Beziehungen herzustellen bzw. auf die Sprachlichkeit der Dimension, in der sich diese Beziehungen konstituieren. Es ist ja auch das ureigenste Material der Sprache, aus dem diese Bezüge zwischen dem Präsenten und dem Distanten gewoben sind: Phoneme. In der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle bestehen zwischen dem »Namen« und dem die Ritualhandlung bezeichnenden Wort Beziehungen der Assonanz, haben beide ein oder mehrere Phoneme gemeinsam. Diese Art von Wortspielen ist nun noch in einem ganz anderen Umfang charakteristisch für das kultische Sprechen in Ägypten als die »Namensformel«; während diese ein zwar verbreitetes, aber doch recht spezifisches Phänomen darstellt, kommen Wortspiele überall vor, wo Kulthandlungen von Rezitationen begleitet werden bzw. wo Sprache in kultisches Handeln verwoben wird, sofern nur jene Überformung der Riten durch eine distante, götterweltliche Bedeutungssphäre stattgefunden hat, von der die Rede war. Die Fülle der Wortspiele zeigt, wie bewußt man bei der Komposition kultischer Sprüche, dort, wo es darum ging, die kultische und die götterweltliche Sphäre aufeinander zu beziehen, mit der Sprache - und zwar: mit der *Ausdruckssubstanz* (Klang) und *Ausdrucksform* (Phonemstruktur) - gearbeitet hat. Solche Sprach-Arbeit zeugt von einem Vertrauen in die Möglichkeiten der Sprache, einem Sprachbewußtsein, das uns fremd ist, weil wir die Konventionalität des sprachlichen Zeichens zu durchschauen gelernt haben. Daher sprechen wir von »Wortspielen«, weil wir diesen Umgang mit der Sprache, der die Konventionalität des Zeichens auf listige und meist auch lustige Weise unterläuft, als spielerisch empfinden. In Ägypten ist aber gerade der ernsteste und gebundenste Gebrauch der Sprache von diesem Umgang geprägt, dort nämlich, wo die Sprache als eine Dimension der Gottesnähe Zuwendung in Anspruch genommen wird.

4.2 Die >Ach<-Kraft der Sprache. Verklärung als sakramentale Ausdeutung

Die »Hymnen mit der Namensformel« gehören zu einer Gattung liturgischer Rezitationen, die der Ägypter »Verklärungen« *(s3hw)* nennt. Der ägyptische Terminus *s-3hw* ist eine Kausativableitung von einem Stamm *3h* (ach), der die komplexe Bedeutung »strahlen, licht sein, Geist sein« hat. Von diesem Stamm gibt es ein Nomen *3hw* (Achu) »Strahlkraft, Geistmächtigkeit«, das sich mit Vorliebe auf die Macht des Wortes bezieht. In diesem Wort steckt gleichsam in nuce eine ganze Sprachtheorie, und wir brauchen uns nur die zugehörigen Texte etwas näher anzuschauen, um sie zu entfalten. Das kann hier natürlich nur summarisch und insoweit geschehen, als es unserer Frage nach der Sprache als einer dritten Dimension göttlicher Zuwendung Aufschlüsse gibt.
Achu bezieht sich auf die spezifische Kraft des *Heiligen Wortes,* und zwar ganz im Sinne von Gustav Menschings bekannter Definition des Begriffs »Mythos« als *Vergegenwärtigung des Übernatürlichen im zeiträumlichen Geschehen, vermittelt durch das Wort, das darum heiliges Wort ist.*

Das Heilige, die götterweltliche Bedeutung der kultischen - oder auch kosmischen - Vorgänge und Handlungen, das Jenseitige im Diesseitigen aufleuchten zu lassen, vermag nur die »Strahlkraft« des Götterwortes. Achu ist als sprachliche Strahlkraft ein Vermögen, über das die Götter, vor allem die Götter des Wissens wie Isis, Thoth und Re verfügen. Mit der Strahlkraft des heiligen Wortes bannen Isis und Thoth den Feind und halten den Sonnenlauf in Gang, heilt Isis das leidende Horuskind und belebt den toten Osiris. Diese Sprachkraft macht sich auch die kultische Rede zunutze, dadurch nämlich, daß sie als Götterrede geäußert wird. Wenn man der Geschichte jener »Verklärungssprüche« nachgeht, die mit Hilfe von »Namensformeln« und Wortspielen auf Kulthandlungen und Kultobjekte verweisen, dann kommt man - wie vor allem Siegfried Schott einwandfrei nachgewiesen hat - zu Sprüchen, die im Rahmen dieser Kulthandlungen selbst geäußert wurden, den »Dramatischen Texten«. Vor allem die Namensformeln sind überwiegend Transformationen »dramatischer« Texte. Aus einem dramatischen Text der Form

A spricht zu B
»ich habe dir C gebracht«
Vermerk: D (ein Kultobjekt)

macht die Namensformel, B anredend:

A bringt dir C in deinem (oder A's) Namen »D«

z.B.:

(8) (dramatisch:) Horus zu Osiris:
»Dies ist das harte Auge des Horus, nimm es in die Hand!«
Vermerk: Zerbrechen der roten Töpfe

(9) (verklärend:)
Horus hat dir sein hartes Auge gegeben,
hat es dir in die Hand gelegt

Das »dramatische« an diesen Kultsprüchen besteht darin, daß sie als Götterreden geäußert werden, von Priestern, die im Vollzug der jeweiligen Kulthandlung die Rolle der entsprechenden Götter spielen. Auf diese Weise ist das im Vollzug der kultischen Handlung geäußerte Wort Götterwort, heiliges Wort, das vermöge seiner »Strahlkraft« den jenseitigen Sinn des Vorgangs im diesseitigen Geschehen aufleuchten zu lassen vermag. Hierbei greift man mit Vorliebe zu Wortspielen. Ein Beispiel aus dem »Dramatischen Ramesseum-Papyrus« aus der 13. Dyn. mit einem Krönungsritual vermutlich wesentlich höheren Alters mag das Verfahren veranschaulichen:
Der Papyrus gliedert sich in einen Bild- und einen Textstreifen. In dem auf unsere Szene bezogenen Bildfeld ist ein Mann dargestellt mit der Beischrift »Vorlesepriester« und seiner beigeschriebenen Rede »Ich habe den »Qeni«~Latz gebracht. Das Bild bezieht sich also auf die diesseitige Sphäre des Ritualgeschehens. Im zugehörigen Textfeld liest man:

(10) Es geschah, daß der »Qeni«-Latz gebracht wurde durch den Vorlesepriester. Das bedeutet: Horus, indem er seinen Vater umarmt und sich Geh zuwendet.
HORUS ZU GEB: »Ich habe meinen Vater umarmt *(qeni),* der ermattet ist, bis er wieder gesund *(seneb)* wird.«
OSIRIS
QENI-LATZ
SENEB-(FRANSEN?)
BUTO (eine Stadt als mythischer Schauplatz)

Die Sprache vermag, was das Bild nicht leisten kann: sie bezieht sich auf beide, die diesseitige und die jenseitige Sphäre, indem sie denselben Vorgang sowohl in der einen als auch in der anderen beschreibt und dabei die beiden Beschreibungen mit Hilfe einer hier mit »das bedeutet:« wiedergegebenen Kopula wie mit einem

Gleichheitszeichen verbindet. Dann folgt die dramatische Rede, die zur Handlung »Bringen des Qeni-Latzes« zu sprechen ist, und die jene Worte in die »Göttersprache« übersetzt, die dem Priester im Bildfeld beigeschrieben sind. Diese Rede ist aus Wortspielen komponiert, die sich auf die Kultobjekte »Qeni-Latz« und »Seneb-Fransen(?)« beziehen, Stücken des königlichen Ornats. Die Äußerung dieserGötterrede transponiert die diesseitige Handlung in die Götterwelt. Dabei erweitert sie sich um eine Vor- und eine Nachgeschichte. Aus einer einfachen Handlung »hier« wird ein Ereignis »dort«. Hier wird ein Latz mit Fransen (?) gebracht, dort wird ein Vater, der »ermattet«, d. h. gestorben war, umarmt, so daß er gesund, d. h. wieder lebendig wird. Beide, die Handlung »hier« und das Ereignis »dort«, stehen zueinander in der Relation symbolischer Vergegenwärtigung. Die Handlung bedeutet das Ereignis. Hergestellt wird diese Relation durch die Sprache, explizit in der kommentierenden Szenenbeschreibung (»es geschah eine kultische Handlung, das bedeutet: ein götterweltliches Ereignis«), implizit in der Rezitation als einer zur kultischen Handlung zu sprechenden Götterrede. Dieses Verfahren, in der Ägyptologie unter dem Stichwort »Mythisierung der Rituale« geläufig, bezeichne ich als »sakramentale Ausdeutung«. Das Verfahren der »Verklärungen« besteht nun darin, aus diesen Ritualen gleichsam einen Extrakt herzustellen. Dabei entstehen Texte, die lange, zusammenhängende »Götterreden« darstellen und sich ausschließlich auf die Götterwelt beziehen. Sie sehen ab von den kultischen Handlungen und beschränken sich auf die götterweltlichen Ereignisse, die sie summieren und expandieren. Die Auflistung und Ausmalung dieser Ereignisse, deren Mittelpunkt immer der verstorbene König ist, soll seine eigene Transposition in diese götterweltliche Sphäre bestärken und bestätigen. Alles, was diese götterweltlichen Ereignisse an Segen bewirken, wird auf den Adressaten dieser Sprüche versammelt. Dadurch wird er - das ist der Sinn der ägyptischen Bezeichnung dieser Spruchgattung, die wie schon erwähnt, eine Kausativableitung vom Stamm *3t?* »ach« ist - selbst zu einem »strahlkräftigen Lichtgeist«, einem »Verklärten«, einem Mitglied der götterweltlichen Sphäre. Das Verfahren der »sakramentalen Ausdeutung«, in der kultischen Handlung einen jenseitigen, götterweltlichen Sinn zur Erscheinung zu bringen, verselbständigt sich in diesen Verklärungen, indem nun dieser Sinn nicht mehr auf die einzelne Handlung bezogen, sondern gleichsam auf den Adressaten gehäuft wird. So entsteht die Form einer hymnischen Status-Charakteristik des Toten, die ihn dadurch preist, daß sie ihn als Mittelpunkt und Nutznießer einer Fülle götterweltlicher Konstellationen beschreibt:

(11) Oho! Oho!
Erhebe dich, Teti,
nimm dir deinen Kopf, sammle deine Knochen,
nimm deine Glieder zusammen,
fege die Erde ab von deinem Fleisch!

Nimm dir dein Brot, das nicht schimmelt,
dein Bier, das nicht sauer wird!

Trittst du an die Türflügel, die die Untertanen abwehren,
dann kommt Chenti-menutef zu dir heraus,
deine Hand zu fassen.
Er nimmt dich herauf zum Himmel
zu deinem Vater Geb.

Er (Geb) jubelt bei deinem Nahen,
er streckt seine Hände nach dir aus,
er küßt dich, er nimmt dich auf den Schoß,
er setzt dich an die Spitze der Unvergänglichen Geister.

Die mit geheimen Stätten beten dich an,
die Großen versammeln sich bei dir,
die Wächter erheben sich vor dir.

Man muß nur diesem Totentext aus der Mitte des 3. Jt. v. Chr. einen beliebigen Sonnenhymnus aus dem Neuen Reich (um 1000 Jahre später) gegenüberstellen, um an der Ähnlichkeit der beiden Texte feststellen zu können, daß mit dem Prinzip der »Verklärung« ein sehr allgemeines Verfahren ägyptischer Kultdichtung erfaßt ist:

(12) Sei gegrüßt, Re!
Lob dir, Atum
bei deinem schönen Kommen, erschienen und mächtig!

Du hast den Himmel durchquert, du hast die Erde erreicht,
du hast dich vereint mit dem Himmel im Abendglanz.

Die beiden Landeskapellen kommen in Verneigung zu dir,
sie stimmen dir Lobpreis an Tag für Tag.
Die westlichen Götter jubeln über deine Schönheit,
die mit geheimen Stätten beten dich an,
die Großen gesellen sich zu dir.
Sie stimmen dir an (das Lied) »Hüte dich, Erde«.
Die Bewohner des Lichtlands rudern dich,
die Insassen der Nachtbarke fahren dich.
Sie sagen zu dir »Willkommen!« beim Nahen deiner Majestät:
»Willkommen, willkommen, angelangt in Frieden,

Heil dir, Herrscher des Himmels, Herr des Westens!«

Deine Mutter Naunet umarmt dich,
sie erblickt ihren Sohn in dir als »Herr der Furcht,
Groß an Hoheit«
Du gehst unter im Leben im Nachthimmel.
Dein Vater Tatenen hebt dich empor,
er schließt seine Arme um dich, indem du verwandelt und
göttlich bist in der Erde,
er gibt dich als Ehrwürdigen zu Osiris.

Hier wird nicht ein kultischer, sondern ein kosmischer Vorgang (der Sonnenuntergang) sakramental ausgedeutet, nach demselben Verfahren, z.T. sogar in denselben Wendungen wie der Totentext. Die Handlungen des Adressaten werden eingebunden in götterweltliche Ereignisse: die Huldigung der Westlichen, die Umarmung durch die Mutter (in gleicher Funktion einer Anerkennung des Ankömmlings als Sohn wie die väterliche Umarmung durch Geb im Totentext) und die Erhebung durch den Vater. Der Sonnenhymnus beschreibt nicht den Sonnenuntergang, sondern er »verklärt« ihn, indem er, in derselben Weise wie die Totentexte, durch die »Strahlkraft« des heiligen Wortes den jenseitigen, götterweltlichen Sinn im diesseitigen, den Menschen sichtbaren Geschehen aufleuchten läßt.
Die ägyptische Idee einer »Strahlkraft« des heiligen Wortes, die in diesseitigen Handlungen götterweltliche Ereignisse zu vergegenwärtigen und die irdische Dingwelt mit Bedeutungen einer jenseitigen Sinnwelt zu überformen vermag, entfaltet sich, ausgehend von der »sakramentalen Ausdeutung« der Rituale, zu einem ganzen Diskursuniversum kultischer Rede, das Toten- und Tempelliturgien umfaßt. Vermöge dieser sprachlichen Strahlkraft ist die Götterwelt, bei aller Jenseitigkeit, erreichbar, vorstellbar, darstellbar, und ist die Sprache daher eine Dimension der Gottesnähe. Weil die Ägypter den Begriff des heiligen Wortes hatten, war ihnen das Heilige nicht unaussprechlich, wenn auch andererseits das Aussprechen des *heiligen* Wortes, *die Ausübung sprachlicher* »Strahlkraft«, an strengste Voraussetzungen gebunden war. Nur die Götter verfügen über die »Strahlkraft des Wortes« *(3hw tpjw r3),* der König, sofern er als Gott agiert und die Priester, an die der König sein kultisches Amt delegiert, sofern sie in Götterrolle auftreten und zum Gebrauch des heiligen Wortes bevollmächtigt sind.

4.3 Heiliges Wort und heiliges Wissen

Unsere Darstellung der Sprache als einer Dimension der Zuwendung hat ihren Ausgangspunkt bei zwei ägyptischen Begriffen genommen: a*chu* »Strahlkraft« und *ran* »Name«. Das heilige, »strahlkräftige« Wort ist die Verlautbarung einer jenseitigen, götterweltlichen Sphäre von Bedeutungen, die sich ausdeutend und sinngebend über die diesseitige Wirklichkeit legt. Statt »Bedeutungen« sagt der Ägypter »Namen«. Es handelt sich um die heiligen, geheimen »Namen« der Dinge und Vorgänge, die der Priester kennen muß, um die Strahlkraft des Wortes auszuüben. Eine sehr charakteristische und sicher sehr frühe Form der Überlieferung dieser Namen ist der Kommentar (»das bedeutet«), wie er v. a. im Dramatischen Ramesseumpapyrus gebraucht wird. Er fixiert das religiöse Wissen, das sich in zwei Ebenen entfaltet: die Ebene der Erscheinungen und die der Bedeutungen oder »Namen«. Um das noch einmal an einem anderen Beispiel dieses Textes deutlich zu machen:

(13) Es geschah, daß der Pfeiler aufgerichtet wird durch die Königsboten;
das bedeutet: Horus befiehlt seinen Kindern, Seth unter Osiris aufzurichten.

Dieser kommentierende Text ist für den Priester gedacht; er ist nicht »heiliges Wort«, weil er nicht im Kult rezitiert wird. Rezitiert wird lediglich die dramatische Rede, die ein Gott zum anderen spricht und die sich ganz auf der götterweltlichen Ebene der Bedeutung bewegt. Sie ist aber in der Regel so formuliert, daß sie in lautlichen Anklängen Elemente der Kultebene erkennen läßt. So spricht in unserem Beispiel Horus zu den Horuskindern:

(14) Lasset ihn dauern *(da)* unter ihm!

Das Wort *dd* »dauern« zielt auf den Pfeiler *(dd).* Dieselbe Struktur eines Wissens, das sich auf Phänomene und ihre geheimen, götterweltlichen Bedeutungen (»Namen«) bezieht, finden wir in Totentexten wieder, die den Verstorbenen mit dem für seine Jenseitsreise notwendigen Wissen ausstatten sollen. Meist stellt sich in diesen Texten der Tote selbst in seiner götterweltlichen Rolle, seinem »Namen« vor, in der elaboriertesten Form überträgt er dabei Glied für Glied seines Körpers in die Götterwelt:

(15) Mein Kopf ist ein Geier,
so daß ich aufsteige und aufschwebe zum Himmel;

die Seiten meines Kopfes sind die Sterne des Gottes,
so daß ich aufsteige und aufschwebe zum Himmel;
Mein Scheitel ist (. . .) und Nun,
so daß ich aufsteige und aufschwebe zum Himmel;
Mein Gesicht ist Upuaut,
so daß ich aufsteige und aufschwebe zum Himmel;
meine Augen sind die Große an der Spitze der Ba's von Heliopolis,
so daß ich aufsteige und aufschwebe zum Himmel;
meine Nase ist Thoth,
so daß ich aufsteige und aufschwebe zum Himmel. . .

usw.: Es folgen 20 weitere derartige Identifikationen bis zu den »Fußsohlen«, die den beiden Sonnenbarken, und den »Zehen«, die den »Ba's von Heliopolis« gleichgesetzt werden. Für die Überfahrt zum Himmel muß sich der Verstorbene vor einem Fährmann ausweisen, der ihn einem regelrechten Verhör unterzieht:

(16) O Hintersichschauer (ein passender Name für den rudernden Fährmann), wecke mir den >Aken< auf!
Wer ist dieser, der da spricht?
Ich bin's, ein Geliebter seines Vaters, mich liebte schon der Vater meines Vaters. Ich bin's, der ihn (den Vater = Osiris) euch aufweckt, wenn er schläft. Ich bin's, der euch seinen Kopf anknüpft, ich bin's, der euch seinen Mund öffnet (der Tote stellt sich als Horus vor, der seinen Vater Osiris vom Tode zu heilen imstande und willens ist). Wecke du mir den Aken auf! Siehe, ich bin gekommen.
Wozu soll ich ihn dir denn aufwecken?
Er ist es, der mir die Fähre bringen soll, die Chnum zusammengefügt hat an der Spitze des gekrümmten Kanals.
Ist das alles, was du mir sagen kannst, damit ich ihn dir aufwekke? Die Fähre ist zerrissen, Binsen sind für sie nicht zu finden!
Dann hole dir frische Haare vom Schwanz des Seth (dies ist die götterweltliche Entsprechung, der geheime Name der fehlenden Binsen. Sein Aussprechen schafft das Gewünschte herbei)
Woher soll aber eine Verschnürung für sie geholt werden?
Dann hole dir jenes Reis, das aus Oberägypten hervorging, das Horus zusammen mit dem Ombiten (Seth) verband an jenem schönen Tage der Jahreseröffnung.
Woher soll aber ihr *md3m* geholt werden ?
Die Unterlippe des Babi!
Woher sollen aber die Lederstreifen für sie genommen werden ?
Dann hole dir die beiden Hände der Herrin, damit sie sie mache!

usw.: Stück für Stück wird die Fähre mit ihren götterweltlichen Namen benannt und auf diese magische Weise zusammengesetzt. Bei der Überfahrt muß der Tote dem Fangnetz entgehen, das dämonische Götter zwischen Himmel und Erde ausgespannt haben, um die Seelen(vögel) der Verstorbenen zu fangen. Auch dies gelingt ihm nur, wenn er die geheimen Namen, d.h. die götterweltliche Bedeutung aller Einzelheiten des Fangnetzes kennt:

(17) (...)
Denn ich kenne ja den Namen des Ortes, wo es aufgehängt wird nach dem Fischfang:
das ist das himmlische Ufer, auf das sich jeder Gott setzt.
Ich kenne ja den Namen des Ortes, wo es nach dem Fischfang aufbewahrt wird:
das ist der Papyrus in der Hand des Osiris.
Ich kenne ja den Namen der oberen Schwimmer und der unteren Senker:
das sind die Kniescheiben des Osiris und die Fingerspitzen des Geb.
(...)
Ich steige zum Himmel empor unter den Göttern,
ich bringe und wiederhole die Gottesworte.

So entsteht, im Zusammenhang mit dem Prinzip der sakramentalen Ausdeutung der kultischen Handlungen, ein ins Ungeheure anwachsender Wissensvorrat, ein »Lehrgebäude«, in das derjenige eingeweiht sein muß, der mit den Göttern Umgang pflegen will: der König, der Priester und der Tote. Der götterweltliche Sinn, der dem zur kultischen Handlung gesprochenen Priesterwort die »Strahlkraft« der Götterrede verleiht, wird im Munde des Toten zum Kennwort, zur Losung, die ihn die Fährnisse des Jenseits passieren läßt. Naturgemäß sind wir gerade über den Wissensvorrat des Toten am besten informiert, weil dieser ihm in schriftlicher Form ins Grab mitgegeben wurde und sich Grabbeigaben in Ägypten am besten erhalten haben.Wir verstehen die eigentliche religiöse Bedeutung dieses Wissens aber wohl erst dann richtig, wenn wir in diesen Totentexten den Reflex einer viel umfassenderen priesterlichen Literatur erkennen, die uns verloren ist, zum einen, weil sie mit Rücksicht auf den geheimen, heiligen Charakter der »Namen« und »Götterreden« möglicherweise weitgehend mündlich überliefert wurde, zum anderen, weil keine einzige Tempelbibliothek, kein Archiv oder Skriptorium gefunden wurde, das schriftliche Kodifizierungen dieses Wissens an seinem eigentlichen Ort überliefert hätte. Solche »Bücherhäuser« und Skriptorien gab es aber in allen

religiösen Zentren von einiger Bedeutung. Auf diese Problematik sind wir schon oben gestoßen, im Zusammenhang des Kosmos als einer Dimension der Gottesnähe und der Kosmographie als derjenigen Literaturgattung, in der das Wissen über die kosmischen Phänomene und das in ihnen sich manifestierende Wirken der Götter kodifiziert und überliefert wurde. Auch hier sind es Gräber, die uns dieses Wissen in Form einer Grabbeigabe überliefern: die Königsgräber des Neuen Reichs. In diesem Fall aber gibt es Indizien, die den eigentlichen Ort dieser Literatur und dieses Wissens, den Sonnenkult, außer Zweifel stellen.

Die ägyptische Götterwelt ist nicht Gegenstand des Glaubens, sondern des Wissens, der Kenntnis von Namen, Vorgängen, Handlungen, Ereignissen, die sich ausdeutend, sinngebend, heiligend und »verklärend« über eine nicht mehr unmittelbar, sondern nur noch im symbolischen Sinne heilige Welt von Erscheinungen des Kultes und der Natur legen. Den Toten macht dieses Wissen unangreifbar, den Priester reinigt es für den Umgang mit den Göttern und bevollmächtigt ihn zur Ausübung der »Strahlkraft auf seinem Munde«. Das Wissen ist auf die Sprache und ihren kultischen Gebrauch bezogen. Der Kommentar im Dramatischen Ramesseum-Papyrus erschließt dem Offizianten den Bezug zwischen der Rede, die er zu äußern, und der Handlung, die er zu vollziehen oder jedenfalls mit seiner Rede zu begleiten hat. Die Kosmographie beschreibt die kosmischen Vorgänge des Sonnenlaufs in ihrer sakramentalen Ausdeutung, ihrem heiligen Sinn, damit der Priester den Sonnenlauf mit stündlichen Rezitationen begleiten kann. Mit diesen Hymnen vermag er den Sonnenlauf mitwirkend zu fördern, weil er, legitimiert durch sein Wissen um die götterweltlichen Bedeutungen, mit der Strahlkraft seines Wortes den heiligen Sinn der sichtbaren Vorgänge aufleuchten läßt.

Die Sprache als Dimension der Gottesnähe gliedert sich in die Aspekte »Wissen« und »Sprechen«. In ihr erscheinen die Götterso wie in der kultischen Dimension als Kultbilder und Grundherren, in der kosmischen Dimension als Naturerscheinungen - als »Namen«, als ein Text, der auslegend und sinngebend hinter der Erscheinungswelt steht. Auf diese Vorstellung werden wir noch zurückzukommen haben, weil sie in der Entfaltung des theologischen Diskurses eine große Rolle spielt. Von den Göttern heißt es, daß sie »aus dem Munde« des Schöpfergottes hervorgegangen sind, daß sie die Namen sind, mit denen er die Glieder seines Körpers benannt hat. Schöpfungstheologisch geht der sinngebende »Text« als Sprechakt des Schöpfungsgottes der sinnbedürftigen Erscheinungswelt voran, ganz im Sinne jenes dem mythischen Denken ei-

gentümlichen Platonismus, auf den Mircea Eliade aufmerksam gemacht hat.

4.4 Sprache und Personalität

In dem Maße, wie der die Erscheinungswelt sinngebend zusammenbindende »Text« die Form der *Geschichte* annimmt, und in dem Maße, wie der Anteil des einzelnen Gottes daran sich zum *Schicksal* verdichtet, legt sich der Begriff *Mythos* nahe für das, was wir bisher von verschiedenen Seiten umschrieben haben mit Worten wie »Götterwelt«, »Heiliges Wort«, »Sphäre der Bedeutungen« usw. Dieses Maß der narrativen Vernetzung der Elemente - Vorgänge, Handlungen, Ereignisse - ist schwer zu bestimmen. Die Texte, die auf diese Sphäre Bezug nehmen, in der kommentierenden oder beschreibenden Form des Heiligen Wissens oder in der dramatischen Form des Heiligen Wortes, erzählen nicht. Erst ganz allmählich entwickelt sich innerhalb der religiösen Texte eine erzählende Form, in der die einzelnen Ereignisse als Episoden eines übergreifenden narrativen Zusammenhangs, eines Mythos, erscheinen. Den End- und Höhepunkt dieser Entwicklung markiert ein griechischer Text: Plutarchs Aufzeichnung des Osiris-Mythos. Natürlich ist es möglich, daß der Mythos seinen eigentlichen Ort in der mündlichen Überlieferung hatte und in die schriftlich aufgezeichneten Texte nur in der Form der Voraussetzung, des Zitats und der Anspielung eingeht. Angesichts des sehr hohen Alters, in das die Corpora der Sarg- und der Pyramidentexte sowie des Dramatischen Ramesseum-Papyrus zurückreichen, bis an den Anfang des 3. Jt. v.Chr., muß man aber auch damit rechnen, daß sich die Mythen erst allmählich herausbilden. Wahrscheinlich treffen beide Deutungen zugleich zu, die sich ja keineswegs ausschließen. Über die Funktionen und Leistungen des Mythos gibt es eine Fülle klarer, differenzierter und empirisch substantiierter Vorstellungen. Von dem aber, was nach der zweiten Deutung dem Mythos vorausliegen soll, macht man sich bislang keinen rechten Begriff. Hier liegt die große religionsgeschichtliche Bedeutung der ägyptischen Texte - wenn man sich nur erst einmal davon freigemacht hat, in ihnen Fragmente, *membra disjecta* einer fertigen Mythologie zu suchen und sie als Vorformen des Mythos versteht. Worin besteht der Sinn, de Funktion und Leistung solcher Vorformen, die noch nicht Geschichte, sondern nur Ereignis, noch nicht Schicksal, sondern nur Rolle sind? Und wie wären diese vor- oder para-narrativen Formen zu beschreiben ? Wenn wir, um von dem nächstliegenden

und bestdokumentierten Beispiel auszugehen, alle Erwähnungen des Osiris in den Totenkulttexten des Alten Reichs zusammennehmen, dann ergibt sich als zentraler Bedeutungskern eine Konstellation, in der Osiris die Rolle des »toten Vaters« und Horus die des »liebenden Sohnes« spielen. Dabei handelt es sich klärlich um die götterweltliche Transposition bzw. sakramentale Ausdeutung der ursprünglichsten und grundlegendsten Konstellation des Totenkults. Das Besondere - man könnte auch sagen: die Funktion oder Leistung - dieser Konstellation liegt darin, daß sie Diesseits und Jenseits umgreift. Daher wird sie zum Grundmodell des Kultes überhaupt.

(18) Erwache, erwache, o mein Vater Osiris!
Ich bin dein Sohn, der dich liebt,
ich bin dein Sohn Horus, der dich liebt!
Siehe, ich bin gekommen, um dir zu bringen,
was er (Seth) dir genommen hat.

Mit diesen Worten bringt der Totenpriester dem Toten ein Brotopfer dar. Dabei spielt der Tote die Rolle des Osiris, der Priester die des Horus und die Opfergabe die des »Horusauges«, das Seth dem Osiris weggenommen hatte, und das Horus dem Seth wieder entreißen mußte, um es dem Toten als seinem rechtmäßigen Besitzer wiederzugeben. Der ausdeutende Bezug auf die götterweltliche Konstellation erfüllt die kultische Handlung mit dem Sinn einer Restitution: die Opfergabe wird zur Rückgabe des Geraubten, zum Symbol der Lebenskraft, die der rächende Sohn vom Mörder seines Vaters zurückgewinnt. Ganz entsprechend heißt es beim Feigenopfer im Speiseritual:

(19) Osiris Unas, nimm dir das Auge des Horus,
das er gerettet hat aus der Hand des Seth.

Ähnlich restitutive Bedeutung haben die Worte, mit denen im Krönungsritual des Dramatischen Ramesseum-Papyrus der Priester den »Qeni-Latz bringt«:

(20) Ich halte diesen meinen Vater in meiner Umarmung,
der müde geworden war, damit er wieder gesund wird.

In solchen Sätzen hat man immer »mythische Zitate« sehen wollen, Anspielungen auf eine Geschichte, die im großen und ganzen derjenigen entspricht, die Plutarch dreitausend Jahre später aufzeichnet. Wenn man aber von der Handlung ausgeht, die von diesen Texten begleitet und sakramental ausgedeutet wird, dann hat man weniger den Eindruck einer Verkürzung und Verstümmelung, als im Ge-

genteil einer Ausweitung. Die Opfergabe wird als Restitution verstanden. Das ist das Zentrum, um das sich das Folgende im Sinne einer Ausweitung gruppiert. Restitution setzt Verlust voraus. Damit sind die Basis-Rollen gegeben:

- der Empfänger der Opfergabe, der zuvor ihren Verlust erlitten hat,
- der Täter, der ihm diesen Verlust zugefügt hat,
- der Rächer, der diesen Verlust wiedergutmacht.

Bei dem Verlust handelt es sich um die Lebenskraft. Der »Empfänger« ist also gestorben und erhält mit der Opfergabe die Lebenskraft zurück. Der »Täter« ist als Personifikation der Todesursache eine Sündenbockfigur, mit deren Bestrafung der Tod selbst rückgängig gemacht, jedenfalls die durch ihn verursachte Störung aufgehoben und das Ereignis im Rahmen der bestehenden Sinn-Ordnung verarbeitet werden kann. In dieser Konstellation sind »Empfänger« und »Rächer« aufeinander bezogen als (toter) Vater und Sohn, der »Täter« steht ihnen als Bruder des Vaters gegenüber. Ich habe sie daher »Hamlet-Konstellation« genannt, nicht im Sinne genetischer Abhängigkeit des Hamlet-Stoffs von dem ägyptischen Mythos (der freilich über Plutarch der abendländischen Renaissance wohlbekannt war), sondern im Sinne anthropologischer Generalisierbarkeit. Im Licht dieser Konstellation werden nun nicht nur fast alle Riten des Totenkults ausgedeutet. Wir haben schon gesehen, daß sich auch der zum Himmel aufstrebende Verstorbene gegenüber dem unwilligen Fährmann als der Sohn legitimiert, der gekommen ist, um die Todeswunde des Vaters zu heilen. Vor allem aber wird die Sohnesrolle des Königs, ausgehend von dem in der Zeit des Alten Reichs noch allbeherrschenden Totenkult des Vaters bzw. Vorgängers, auf die Götterwelt insgesamt ausgedehnt. In Ägypten ist der Kult, wie wir schon mehrfach betont haben, ein königliches Monopol, das vom König an Priester delegiert wird. In seinem kultischen Handeln spielt der König bzw. der ihn vertretende Priester die Rolle des Sohnes, der der Götterwelt insgesamt als seinen Vätern und Müttern gegenübertritt.

Was an diesem Beispiel vielleicht schon deutlich wird, ist die sinngebende Funktion von Konstellationen. Im Lichte solcher Konstellationen, wie sie die von (totem) Vater und Sohn darstellt, werden weite Bereiche des Handelns bedeutungsvoll; anders gesagt: die Selbstauslegung des sozialen Handelns artikuliert sich, in dieser Frühzeit, in Konstellationen. Das bezieht sich nicht nur auf rituelles Handeln, sondern auf Handeln überhaupt, insoweit es als bedeutungsvoll erlebt wird. So beschreibt und verewigt z. B. ein König der 25. Dyn. (um 700 v. Chr.) von Napata in Nubien den Be-

such seiner Mutter in Ägypten in Formulierungen, die dieses Ereignis in das Licht der Isis-Horus-Konstellation stellen:

(20) Sie war nun aber in Nubien,
die Königsschwester, süß an Liebe,
die Königin-Mutter Ibala, sie lebt;
Ich hatte mich aber von ihr entfernt
als ein Jüngling von 20 Jahren,
als ich mit Seiner Majestät nach Unterägypten kam.
Da reiste sie nun nordwärts,
um mich wiederzusehen nach langer Zeit.
Sie fand mich gekrönt auf dem Thron des Horus,
nachdem ich die Kronen des Re empfangen hatte:
die beiden Kronenschlangen hatten sich meinem Haupte vereint,
und alle Götter bildeten den Schutz meines Leibes.
Da jubelte sie über die Maßen, als sie die Schönheit Seiner Majestät erblickte,
wie Isis, als sie ihren Sohn Horus schaute,
gekrönt auf dem Thron seines Vaters,
nachdem er ein Jüngling gewesen war
im Falkennest in Chemmis.

Da neigten Ober- und Unterägypten
und alle Fremdländer das Haupt vor dieser Königin-Mutter.
Sie waren in Feststimmung über die Maßen,
groß und klein,
sie jauchzten dieser Königin-Mutter zu und sprachen:
Isis hat ihren Sohn Horus empfangen
wie die Königin-Mutter sich nun mit ihrem Sohn vereinigt hat,
dem König von Ober- und Unterägypten Taharqa, der ewig lebe,
geliebt von Göttern (und Göttinnen).
Du wirst ewig leben
auf Befehl deines Vaters Amun,
des tatkräftigen Gottes, der den liebt, der ihn liebt,
der den kennt, der ihm ergeben ist,
der gab, daß deine Mutter sich mit dir vereinte in Frieden
und daß Sie die Schönheit sah, die er dir geschaffen hat.
Du starker König bist lebendig und gesund
wie Horus lebt für seine Mutter Isis,
du währst, gekrönt auf dem Thron des Horus
für immer und ewig.

Von Phiops L, der rund 1500 Jahre früher lebte, gibt es eine Alabaster-Statuette, die ihn auf dem Schoß seiner Mutter darstellt und die in einem anderen Medium - auf die gleiche Konstellation Bezug

nimmt. Grundsätzlich gilt, daß die zentralen Konstellationen der ägyptischen Götterwelt in Wort und Bild darstellbar sind und dargestellt werden. In einer Inschrift Sethos' I. (um 1300 v.Chr.) beschreibt der König den Bildschmuck einer Kapelle, die er für seinen toten Vater Ramses' I. errichten ließ:

(22) Seine Mutter ist neben ihm, ohne zu weichen,
die, welche ihm zuvor davongingen, sind vor ihm versammelt.
Der geliebte Bruder des Königs steht ihm gegenüber,
ich bin sein Sohn, der seinen Namen am Leben erhält.
Die Gottesmutter, ihre Arme sind um ihn wie Isis, wenn sie sich mit ihrem Vater vereint hat.
Alle seine Geschwister sind an ihren Plätzen,
er jauchzt, weil ihn seine Leute umgeben.

Bilder sind in Sprache übersetzbar, und das gemeinsame Thema ist die Konstellation.

Wir haben die Struktur der heiligen, »strahlkräftigen« Sprache beschrieben : als Unterscheidung und Korrelation einer Ebene der Erscheinungen und einer Ebene der Bedeutungen. Mit Hilfe des Begriffs der Konstellation läßt sich diese abstrakte Struktur jetzt mit konkretem Inhalt erfüllen. Was das heilige Wort zur Sprache bringt und aktualisiert, sind die Konstellationen, in deren Licht die jeweilige Handlung bedeutungsvoll wird. Die Gattung der »Verklärungen«, die sich aus diesen kurzen, im Ritual geäußerten Götterreden entwickelt, ist nichts anderes als ein zur Sprache bringen der Konstellationen, in die der Tote kraft der an ihm vollzogenen Riten eingebettet wird und in deren Rahmen sich das Handeln, zu dem die Riten ihn befähigen, vollzieht. Das läßt sich z.B. an dem oben zitierten Spruch 373 der Pyramidentexte (11) veranschaulichen, in dem es um die Konstellation von Osiris (gestorbener Sohn) und Geb (jenseitiger Vater) geht und um die Handlung der väterlichen Anerkennung, die Geb an dem gleichsam neugeborenen Sohn vollzieht, indem er ihn auf den Schoß nimmt und liebkost. Auf diese Anerkennung folgt die öffentliche Huldigung: auch diese vollzieht sich in einer sehr typischen Konstellation, die sehr ähnlich in einem verbreiteten Hymnus zum Sonnenuntergang wiederkehrt (oben, Text 12). Auch die folgende Verklärung ist typisch für die an den charakteristischen Konstellationen orientierte Darstellung, die diese Texte vom Toten geben:

(23) O König Pepi,
geh dahin, auf daß du >verklärt< (ach) bist,
auf daß du Macht hast als Gott,
als Statthalter des Osiris!

Du hast deine *Wirt*- Krone auf dir,
du hast deine *mjzwt-Krone* auf deiner Schulter;
dein Gesicht ist vor dir,
dein Lobpreis geht dir voraus.
Die Gottesgeleiter sind hinter dir,
die Würdenträger des Gottes sind vor dir;
sie singen »der Gott kommt, der Gott kommt,
König Pepi kommt auf den Thron des Osiris;
jener Ach-Geist in Nedit kommt,
die Macht in This.«
Isis spricht zu dir,
Nephthys ruft dir zu,
die Verklärten kommen zu dir in Verneigung,
sie küssen die Erde vor deinen Füßen
wegen des Schreckens vor dir, o Pepi,
in den Städten des Sia.

Du steigst auf zu deiner Mutter Nut,
auf daß sie dich an der Hand nehme,
daß sie dir den Weg weise zum Lichtland,
zum Ort wo Re ist.
Die Tore des Himmels öffnen sich vor dir,
die Tore des kühlen Himmelswassers tun sich auf vor dir.
Du findest Re, wie er aufgestanden ist, dich zu erwarten.
Er nimmt dich an der Hand
und geleitet dich zu den beiden Heiligtümern des Himmels.
Er setzt dich auf den Thron des Osiris.

Diese Texte haben einen doppelten Bezug: einmal zu einem Ritualgeschehen, das sie »verklärend« ausdeuten - hier wohl eine Prozession des Sarkophags oder einer Statue des Verstorbenen, in Spruch 373 ein Speiseopfer -, und zum anderen zu götterweltlichen Konstellationen, die sie beschreiben. Auf das zweite kommt es an. Die Texte stellen den Toten dar als Träger von Rollen in götterweltlichen Konstellationen, als Bezugspunkt göttlicher Handlungen, kurz: als Person, wobei Personsein hier verstanden wird als vollkommene Eingebundenheit in - hier greife ich einen Terminus auf, den ich bei der Behandlung der lokalen Dimension, d. h. des Gottes als Tempelherrn eingeführt hatte - die »Sphäre des Seinigen«. Personalität und Eingebundenheit in Sozialkonstellationen hängen aufs engste zusammen. Die Verklärungen »bauen« die götterweltliche Person des Verstorbenen auf, indem sie die Konstellationen beschreiben, in die er passiv und handelnd eintritt bzw. eingebunden ist, ebenso wie andere Texte eine Fähre und ein Fangnetz aus ihren götterweltlichen »Namen« zusammensetzen.

Wichtig in unserem Zusammenhang ist die Tatsache, daß es die Person eines Gottes ist, die in diesen auf den Toten, seinen Leichnam, seine Mumie, seinen Sarg oder seine Statue bezogenen Texten »aufgebaut« wird. In der sakramentalen Ausdeutung dieser »strahlkräftigen« Sprüche wird der im kultischen Diesseits auf vielfältige Weise begangene Übergang des Verstorbenen aus der Welt der Lebenden in das Grab, die Nekropole, die Welt der Toten als Himmelsaufstieg dargestellt und seine im Tode gleichsam auseinandergefallene Personalität als die eines Gottes neu zusammengesetzt, deren soziale Eigensphäre nun die Götterwelt in spezifischen Konstellationen bildet. In der Geschichte der Bestattungssitten ist noch eine Stufe greifbar, die dem Prinzip der sakramentalen Ausdeutung vorausgegangen sein muß. Dort wurde der gestorbene König nicht als neuer Gott in die Götterwelt eingegliedert, sondern nahm sich als »Sphäre des Seinigen« seinen irdischen Hofstaat ins Grab mit. Der entsprechende Personbegriff ist also älter als die Texte, die uns, im Zusammenhang der sakramentalen Ausdeutung der Rituale, erstmals von den Konstellationen der Götterwelt reden. Vieles spricht dafür, daß sich diese Welt personal vorgestellter, »konstellativ« aufeinander bezogener Gottheiten, d. h. die klassische Form des ägyptischen Polytheismus, erst im Laufe der Entstehung des ägyptischen Staates, also in der ersten Hälfte des 3. Jt. v.Chr. herausgebildet hat. Über die vorausgehende, »prä-personale« Phase der ägyptischen Religionsgeschichte fehlen uns die Zeugnisse. Hierüber Hypothesen aufzustellen, gehört auch nicht in den Rahmen dieser Darstellung. Wichtig ist nur eines: *mit der Person - Werdung der Götter,* der Personalisierung und d. h. Anthropomorphose des ägyptischen Gottesbegriffs, *ist auch der Polytheismus gegeben.* Als Person braucht ein Gott eine »Sphäre des Seinigen«. Person wird er nur kraft seiner Eingebundenheit in Konstellarionen. Ein Gott ist als Person nicht ohne Bezugnahme auf andere Götter denkbar. Osiris ist er selbst nur in bezug auf Horus und Seth, nämlich »Toter Vater«. Jede neue Konstellation - und nur weitere Konstellationen! - reichert sein Wesen an: mit Isis und Nephthys, mit Geh und Nut, mit dem Sonnengott. Entsprechendes gilt für alle anderen Gottheiten, insofern sie als Person im Blick stehen.

Diese Einschränkung erscheint mir wesentlich. Personalität ist nur ein Aspekt der Gottheit. Die Religionsgeschichte kennt viele Formen apersonaler Vorstellungen und Erfahrungen des Numinosen. Die Tier-, Pflanzen- und Fetischgestalt vieler ägyptischer Gottheiten weist auf eine vor-anthropomorphisierende und damit wohl auch vor-personale Phase numinoser Gestaltbildung hin. Persona-

lität ist, religionsgeschichtlich gesehen, eine Errungenschaft; dem berühmten Diktum des holländischen Religionsphänomenologen G. van der Leeuw zufolge sogar eine verhältnismäßig späte: »Gott ist ein Spätling in der Religionsgeschichte.« Angemessener, jedenfalls in bezug auf den ägyptischen Befund, ist es jedoch, Personalität nicht den Göttern zuzurechnen, sondern den »Dimensionen der Gottesnähe«, und zwar speziell der sprachlichen Dimension. Personalität ist nicht das Wesen, sondern ein Aspekt der Götter, und zwar derjenige Aspekt, der sie der Sprache erreichbar macht. Mit der sprachlichen Auslegung der numinosen Wirklichkeit gewinnen die Götter personale Konturen, und die Sprachlichkeit dieser Personwerdung gilt in einem dreifachen Sinne: als Reden über die Götter, zu den Göttern und als Reden der Götter unter- und zueinander. Alle drei Richtungen dieser Rede bewegen sich im Rahmen von Konstellationen. Wenn es - wie immer wieder zu lesen - in Ägypten einen dem klassischen Polytheismus vorausgehenden »Urmonotheismus« gegeben hätte, dann müßte dieser stumm gewesen sein. Ein sprechender und der Sprache erreichbarer Gott ist ein personaler Gott, und Personsein heißt eingebunden sein in eine Sphäre des Seinigen, d. h. in die Konstellationen der Götterwelt. Der Vorteil dieser Deutung liegt darin, daß sie uns davon entbindet, einen Gestaltwandel des Göttlichen anzunehmen, so als seien die Götter zunächst apersonale »Mächte« gewesen und hätten sich in einem evolutiven Prozeß in personale »Götter« verwandelt. Personalität ist vielmehr ein Aspekt, der ihnen zuwächst in dem Grade, wie die Religion diskursiven Charakter annimmt und wie auch sie in dem sich entfaltenden religiösen Diskursuniversum das Wort ergreifen. Die Personalität der Götter ist eine Funktion der sprachlichen Dimension der Gottesnähe; das Wesen der Götter aber reicht darüber hinaus. Personalität ist ein Aspekt ihrer Zugänglichkeit und Kommunizierbarkeit.

4.5 Sprache, Sinn und Handlung

Was im vorhergehenden Abschnitt über den Zusammenhang von Sprache und Personalität ausgeführt wurde, möchte ich nun um den Begriff der Handlung erweitern. Person ist ein Gott nicht nur, insoweit er sich sprechend verständigt und der Verständigung öffnet, sondern auch insofern er handelt. Und bereits die Vorstellung eines handelnden Gottes setzt seine Eingebundenheit in die Konstellationen einer »Sphäre des Seinigen« voraus. Dieser Zusammenhang läßt sich an einer Textgruppe aufzeigen, die sich nicht, wie die

bisher herangezogenen Pyramiden- und Ritualtexte auf den eine Gottesrolle spielenden König, sondern auf einen genuinen Gott beziehen : die hymnischen (liturgischen) und kosmographischen Darstellungen des Sonnenlaufs. Diese Texte beziehen sich in genau dem gleichen Sinne einer sakramentalen Ausdeutung auf die als Umlauf der Sonne um die Erde verstandenen kosmischen Phänomene des Tag-Nacht-Zyklus, wie sich die »Dramatischen Texte« und die »Verklärungen« auf die Vorgänge und Objekte des Kultes beziehen. Diese Analogie erlaubt es nicht nur, sondern zwingt geradezu, den Personbegriff der Ritual- und Totentexte und das Verfahren der sakramentalen Ausdeutung zu verallgemeinern und den Grundstrukturen der ägyptischen Gottesvorstellung, d.h. der sprachlichen Dimension zuzurechnen.

Von der Darstellung, die die Sonnenhymnen und kosmographischen Texte von dem als »Sonnenlauf« verstandenen kosmischen Geschehen geben, war in diesem Buch schon die Rede (vgl. Kap. 3.2.2). Wir können sie auf eine einfache Formel bringen: sie stellen diese Vorgänge als Handlungen dar. Ebenso wie die Sprache und auf der Grundlage der Sprache ist auch die Handlung ein zugleich soziales und semantisches Phänomen. Handeln muß sinnvoll, und dieser Sinn muß sozial vermittelt sein. Es setzt eine soziale und eine semantische Dimensionierung der Wirklichkeit voraus. Handeln vollzieht sich im Hinblick auf Partner in einem gemeinsamen Sinnhorizont gemeinsamer Ziele, Erwartungen und Wertvorstellungen. Die Sozialdimension göttlicher Handlungen ist, nach der klassischen ägyptischen Auffassung, die Götterwelt. Partner dieses Handelns sind diejenigen Götter, die mit dem jeweils thematisierten Gott, in unserem Fall also dem Sonnengott, die Bindung einer »Konstellation« eingehen. Das ist nicht unbedingt selbstverständlich. Die Götter könnten ja auch in bezug auf die Menschenwelt handeln. Vor allem was den Sonnenlauf angeht, scheint doch nichts näher zu liegen, wenn man ihn schon als göttliches Wirken und dieses wiederum als Handlung eines Sonnengottes interpretiert, als ihn auf die Welt des Menschen zu beziehen. In der Tat ist genau dies ja auch das Thema einer Fülle ägyptischer Sonnenlieder, von denen, die bedeutendsten, allen voran der große Hymnus des Echnaton von Amarna, bekannt genug sind und von denen wir einige Proben schon im Kap. 3.2.1 zitiert haben. Dort ging es uns um den Nachweis einer »Lesung« der Natur, die in den Phänomenen das Wirken eines göttlichen Schöpferwillens erkennt. Hier müssen wir nun präzisieren: diese »Lesung« steht, sofern sie die Vorstellung eines einsamen Gottes voraussetzt, der in der Weltferne seiner himmlischen Bahn das Werk des Sonnenlaufs *allein* vollbringt, in diame-

tralem Gegensatz zu dem, was als »implizite Theologie« der Fülle der traditionellen Sonnenlieder zugrunde liegt. Die monotheistische Theologie von Amarna steht in der Tradition einer »expliziten Theologie«, die sich schon lange vorher denkbar weit von der klassischen Konzeption des Sonnenlaufs entfernt hatte und zieht nur in radikaler und intoleranter Weise die Konsequenzen aus diesem Gegensatz.
Was demgegenüber als die traditionelle und klassische Konzeption des Sonnenlaufs zu gelten hat, möchte ich hier nur kurz zusammenfassen. Der Sonnenlauf wird als Handeln interpretiert im Rahmen wechselnder götterweltlicher Konstellationen. Ebenso wie in den Verklärungen der Tote, ist auch in den Sonnenhymnen der Sonnengott keineswegs immer derjenige, der handelt. Im Gegenteil spielt er in vielen Konstellationen eine passive Rolle: er wird am Morgen geboren, wird begrüßt, aufgezogen, angebetet, umarmt, und er wird am Abend empfangen, wiederum umarmt, durch die Unterwelt getreidelt und wiederum angebetet. Die aktiven Rollen in diesen Konstellationen liegen am Morgen bei der Mutter, die ihn gebiert, der Himmelsgöttin Nut, bei den Ammen, die ihn nähren, bei den himmlischen Adoranten, vor allem den »Sonnenaffen«, die ihn anbeten und anderen Göttern, die fallweise in das Geschehen hineingezogen werden; am Abend liegen sie bei der Mutter, die ihn wieder in die Arme schließt, bei den Schakalen, die ihn durch die Unterwelt ziehen, bei den Unterweltsbewohnern, die ihn anbeten. Der Sonnengott ist dabei aber nicht rein passiv; im Gegenteil sind alle diese Handlungen, selbst die Geburt, bezogen auf ein auslösendes Handeln des Gottes, das in der Regel in intransitiven Verben ausgedrückt wird: du gehst auf, du entstehst, du erscheinst, du erglänzst, du gehst unter, landest. Zwischen diesen, vom Sonnengott aus gesehen, intransitiv-passiven Phasen des Übergangs liegen die dominierend aktiven Phasen der Überquerung des Himmels und der Fahrt durch die Unterwelt. Die Himmelsüberquerung der Tagesfahrt bringt den Sonnengott in die antagonistische Konstellation mit dem Feind, in dem sich die gegenstrebigen Kräfte, die »Gravitation des Chaos«, personifizieren (allerdings ist die Personalität dieses schlangengestaltigen Sonnenfeindes sehr eingeschränkt), gegen die die Schöpfungsordnung immer wieder aufs neue durchgesetzt werden muß. In diese Konstellation der Überwindung treten beistehende Götter ein, die den Feind bekämpfen, sowie als denkbar umfassendste Konstellation die Götterwelt überhaupt, die den Triumph der Sonne über den Chaosdrachen bejubelt:

(24) Der Himmel jubelt, die Erde ist in Freude,
Götter und Göttinnen sind im Fest
und geben Re-Harachte Lobpreis,
wenn sie ihn sehen, erschienen in seiner Barke,
nachdem er den Feind gefällt hat in seinem Ansturm.

Die Nachtfahrt als *descensus ad inferos* bringt den Sonnengott in Konstellation mit den Bewohnern der Unterwelt, den verklärten Toten. Sein Licht und vor allem sein Wort erweckt sie aus dem Todesschlaf und läßt sie an der lebenspendenden Ordnung teilhaben, die von seinem Lauf ausgeht. Der Gott durchläuft dabei jedoch selbst die Existenzform eines verklärten Toten und lebt ihnen dadurch die Überwindung des Todes vor. Denn in der Tiefe der Nacht und der Unterwelt - das ist die geheimnisvollste aller Konstellationen - vereinigt er sich mit Osiris, der Sohn mit dem »Toten Vater«, der »Ba« mit dem Leichnam, und empfängt in dieser Vereinigung die Kraft zu einem neuen Lebenszyklus. Bevor ich das Prinzip, dem diese Darstellungsweise der kosmischen Vorgänge folgt, näher kennzeichne, sei sie selbst noch einmal an einigen Beispielen veranschaulicht. Zunächst an zwei Sonnenhymnen, die einander ergänzen, indem die eine über die Abend- und Nachtphase, die andere über die Morgenphase verkürzend hinweggeht. Beide beziehen sich aber auf den Sonnenaufgang, d. h. richten sich an den aufgehenden Sonnengott:

	Phase	Konstellation
(25) Sei gegrüßt, Re, bei deinem Aufgang,		
Atum bei deinem schönen Untergang!		
Du erscheinst, du erglänzt auf dem Rücken deiner Mutter,		
erschienen als König der Neunheit.	Morgen	
Nut begrüßt dich,		
Maat umarmt dich allezeit.		
Du querst den Himmel weiten Herzens,		
der Messersee ist zur Ruhe gekommen.		Mutter Neunheit
Der Rebell ist gefallen, seine Arme gebunden		Mutter Tochter
Das Messer hat seinen Wirbel durchschnitten.		Feind
	Mittag	

Re währt in günstigem Wind, die *Msktt*-Barke hat den, der sie angriff, vernichtet.		Barke
Die Südlichen und Nördlichen treideln dich, die Westlichen und Östlichen beten dich an.	Abend	
(26) Sei gegrüßt, Re, bei deinem Aufgang, Amun, Macht der Götter! Du gehst auf und hast die beiden Länder erleuchtet!	Morgen	
Du querst den Himmel in Frieden, dein Herz ist weit in der *M'ndt*-Barke	Mittag	Barke
Du passierst die Sandbank des Messersees gefällt sind deine Feinde.		Feinde
Du bist erschienen im Haus des Schu, du bist untergegangen im westlichen Lichtland	Abend	
Deine Majestät hat die Greisenwürde empfangen, in dem die Arme deiner Mutter dich schützend umgeben.		Mutter

Sodann an zwei Proben aus einem kosmographischen Buch, den Beschreibungen des Sonnenunter- und -aufgangs im »Buch der Nacht«:

(27) Lebendig untergehen durch die Majestät dieses Gottes,
Licht verbreiten und leuchten in der Finsternis.
Das Himmelstor öffnen im Westen,
die Fackel lösen in der Erde.
Das Leitseil des Gottesschiffes ergreifen durch die Mannschaft.
Ovationen darbringen durch die Götter der Unterwelt.
Gelangen zur ersten Pforte »Herrin des Schreckens«.
(…)

(28) Herauskommen aus der Unterwelt,
sich niederlassen in der Morgenbarke,
den Urozean befahren zur Stunde des Tages »die die Vollkommenheit ihres Herrn schaut«.

Sich verwandeln in Chepre,
aufsteigen zum Horizont.
Eintreten in den Mund,
herauskommen aus der Scheide.
Aufleuchten in der Türöffnung des Lichtlands zur Stunde »die
die Vollkommenheit Re's erscheinen läßt«,
um den Lebensunterhalt der Menschen zu schaffen,
des Viehs und allen Gewürms, das er geschaffen hat.

Das Prinzip, das dieser Darstellung der kosmischen Vorgänge zugrunde liegt, läßt sich beschreiben als Interpretation von Prozessen als Handlungen. Der Sinn dieses Verfahrens ergibt sich aus der Analogie zu den Totentexten. So wie dort der Übergang des Toten ins Jenseits, so wird hier der Sonnenlauf »verklärt«. So wie dort der Tote, wird hier der Sonnengott eingebunden gezeigt in die Konstellationen einer Sphäre des Seinigen, und wird die göttliche Fülle seiner Personalität entfaltet in Handlungen, die im Rahmen dieser Konstellationen durch ihn und an ihm geschehen. Die Kosmographie kommentiert, der Hymnus begleitet das kosmische Geschehen als einen Zyklus götterweltlicher Ereignisse. Die Kosmographie breitet den heiligen Sinn dieser Ereignisse in detailreichem Wissen aus, der Hymnus faßt ihn in kurze Strophen zusammen, die fast immer den »Phasen« des Sonnenlaufs entsprechen. Schon diese Zerlegung des kontinuierlichen kosmischen Vorgangs in die drei Phasen des Tages und die vierte der Nacht erscheint als ein gestalt- und sinngebender Eingriff in das Rohmaterial der kosmischen Evidenzen. Das ist aber nicht richtig. Die Phasengliederung des Sonnenlaufs ist eine in Ägypten offenbar uralte und tief eingewurzelte Vorstellung und gehört vielmehr zu dem Material, das der religiöse Diskurs (Hymnen und Kosmographien) vorfindet. Für den Ägypter hat der Tag drei Tageszeiten, wie das Jahr drei Jahreszeiten hat. In diesen drei Zeiten wandelt der Sonnengott seinen Namen und seine Gestalt. Er ist, wie er selbst in einem Zaubertext sagt,

(29) Chepre am Morgen,
Re am Mittag,
Atum am Abend.

Als Chepre ist er ein Skarabäus, als Re ein falkenköpfiger und als Atum ein widderköpfiger Mensch, und in diesen drei Gestalten zugleich Kind, Mann und Greis. Das sind freilich schon Elemente ei-

ner theologischen Ausdeutung. Die Phasengliederung selbst aber gehört eindeutig in den Bereich der natürlichen Evidenz, den die Theologie vorfindet und den sie verarbeitet. Das geht auch daraus hervor, daß die extreme Gegenposition zur traditionellen Theologie des Sonnenlaufs, die Amarna-Religion, an der Phasenstruktur festhält. Diese Segmentierung des Tag-Nacht-Zyklus in Phasen ist demnach als solche noch vortheologisch und bildet einen Bestandteil der sichtbaren Wirklichkeit, auf der die theologische Sinngebung oder »sakramentale Ausdeutung« aufbaut.
Der entscheidende Punkt dieser Ausdeutung, dieser Investierung der Phasen mit religiösem Sinn, ist ihre Dramatisierung als *götterweltliche Ereignisse,* als interaktive Handlungskomplexe im Rahmen götterweltlicher Konstellationen. Genau diese Konstellations-Struktur ist es, gegen die sich die Gegenbewegung der Amarna-Theologie richtet, und das ist das untrügliche Kennzeichen dafür, daß sie hier entscheidend ist. Die Konstellationen, in denen sich das »Drama« des Sonnenlaufs vollzieht, sind rein götterweltlich. Die Menschen, Tiere und Pflanzen, die sichtbare Natur, das, was die den Sonnengott preisenden Jahreszeitenreliefs in den Weltkammern der Sonnenheiligtümer darstellen (vgl. Kap. 3.2.1) und worauf die Sonnenhymnen einer theologischen Gegenströmung so nachdrücklich verweilen, ist in dieser Darstellungsform ausgeblendet. Auch die »Sonnenaffen« und die »Schakale« gehören zu einer anderen Welt. Trotzdem waren für den Ägypter diese Handlungsbilder, in denen die Hymnen ihm die Phasen des Sonnenlaufs ausmalen, voller Bezüge zu seiner eigenen Welt. Ich spreche von »Bildern« und »ausmalen«, nicht nur, weil sich diese Texte wie Bildbeschreibungen lesen, sondern weil sich im engsten Zusammenhang mit diesen Texten auch eine künstlerische Bildwelt ausgebildet hat: Wandmalereien in Gräbern, Vignetten in Totenbüchern, Malereien auf Särgen und vieles andere mehr. Die Kosmographien sind ohnehin stets Kompositionen aus Bild und Text. Was die Texte in Sprachbildern ausmalen, läßt sich unmittelbar in die Bildsprache der Kunst übersetzen. Wir haben es mit einer begrifflichen Artikulation von Sinn zu tun, die ihren konkreten Ausdruck sowohl im Wort wie im Bild finden kann. Diese Artikulationsform nenne ich »Ikon«. Ikone sind Vorstellungsbilder, bildhafte Veranschaulichungen der götterweltlichen Vorgänge, Handlungen, Ereignisse, die ihren konkreten Ausdruck sowohl in Texten als auch in Bildern finden können. Was die implizite Theologie des traditionellen ägyptischen Polytheismus aus dem Sonnenlauf macht, sind »Ikone«, urbildhafte Veranschaulichungen des Heils-Sinns, auf den hin sie die Phasen des kosmischen Geschehens auslegt.

Dieses Verfahren ist das der Verklärung, aber in umgekehrter Richtung. In den Totentexten wird der Übergang des Toten ins Jenseits auf den Sonnenuntergang hin ausgelegt, wenn man etwa zum Toten sagt:

(30) du bist umfangen in der Umarmung deiner Mutter Nut,
du bist lebendig ewiglich.

Denn die Sonnenhymnen stellen den Sonnenuntergang ganz entsprechend dar:

(31) deine Mutter Nut umarmt dich,
sie sieht ihren Sohn in dir, »Herr der Furcht, groß an Hoheit«.

Das »Ikon« des Sonnenuntergangs stellt den kosmischen Vorgang so dar, daß er zum Urbild des Totenschicksals werden kann. Es gibt den götterweltlichen Handlungen und Ereignissen eine Formulierung, die sie auf der Ebene des Totenkults nachvollziehbar macht. In ganz besonderem Maße gilt das vom Morgen-Ikon. Es wird zum Symbol der Todesüberwindung und Lebenserneuerung, der Wiedergeburt aus dem Leib der Himmelsgöttin. Daher gehören Isis und Nephthys, die göttlichen Klagefrauen, die mit ihren Klagen und Verklärungen den Toten auferwecken, in die Morgenkonstellationen des Sonnenlaufs hinein:

(32) Isis und Nephthys erheben dich
bei deinem Hervortreten aus den Schenkeln deiner Mutter Nut

Die Ikone geben dem Sonnenlauf eine Gestalt, die ihn auf die Welt des Menschen beziehbar macht, weil sie einen Sinn in ihm zur Erscheinung bringen, der beiden Ebenen, der kosmischen und der des Totenschicksals, gemeinsam ist, d. h. auf den hin Vorgänge beider Ebenen ausgelegt werden können. Eine dritte Ebene kommt hinzu: das Königtum. Sie dominiert in dem Ikon des Mittags. Die Himmelsüberquerung des Sonnengottes ist das Urbild der Königsherrschaft: als Triumph über das Böse, Sieg des Rechts und der Ordnung, Parusie der Maat. So wie das Abend- und das Morgen-Ikon der Unsterblichkeitshoffnung des Individuums das Urbild eines Gelingens vorzeichnet, so gibt das Mittags-Ikon der Überwindung des Feindes vor allem der Gesellschaft und ihrem Aus-sein auf Heil, Leben und Wohlfahrt eine urbildhafte Gestalt.
Diese »Ikonographie« des Sonnenlaufs ist als die Wesensentfaltung des Sonnengottes in der sprachlichen Dimension anzusehen, als die Fülle der Namen und Gestalten, in denen von ihm und zu ihm gesprochen werden kann. Im Zusammenhang unserer Darstellung der »impliziten Theologie« der Ägypter hat sie die Funktion eines

Beispiels. So wie dieser Gott entfalten alle großen ägyptischen Götter die Wesensfülle ihres Person-Seins in Konstellationen und Handlungen. Die Sprache stellt die Götterwelt dar als ein interaktives Geflecht von Konstellationen, darin »eins im anderen würckt und lebt«. Die Ikonographie des Sonnenlaufs hat - oder gewinnt im Laufe der Entwicklung - jedoch mehr als einen paradigmatischen Rang im ganzen der ägyptischen Religion, sie wird zu einer Art ägyptischer Weltformel, der zentralen Idee des ägyptischen Weltbilds. Die Ikone, in denen die drei Ebenen des Kosmos, des Königtums und des Totenglaubens urbildhafte Formulierungen eines Sinngehaltes finden, auf den hin sie in Sonnen-, Königs- und Totentexten auslegbar werden, formulieren die Kohärenz der Wirklichkeit schlechthin. Die Ikone des Sonnenlaufs stiften die Kohärenz der Wirklichkeit, indem sie die drei Ebenen oder Sinndimensionen, in denen sie sich vollzieht, aufeinander, d. h. auf gemeinsame Urbilder beziehen. Sie zeigen die Welt als Handlung. Die Wirklichkeit ist ein Vollzug, und was auf einer ihrer Ebenen im Hinblick auf die urbildhaften Ikone vollzogen wird - der Sonnenaufgang, die Thronbesteigung, die Beisetzung - hat an der Wirklichkeit der götterweltlichen Ereignisse Anteil.

Woher kommt den Ikonen des Sonnenlaufs diese explanatorische Kraft, eine Art »Weltmodell« darzustellen ? Ich meine, daß das mit dem ägyptischen Zeitbegriff zusammenhängt. Die Ägypter haben nicht, wie die Griechen, zwischen »Zeit« und »Ewigkeit«, oder - was dasselbe ist - zwischen »Sein« und »Werden« unterschieden. Die entscheidende Dichotomie ist hier vielmehr die kosmische »Zeitfülle« und die vergängliche »Zeitspanne«, die allem Irdischen zugemessen ist, oder - was dasselbe ist - Leben und Tod. Der Sonnenlauf ist gleichsam der Pulsschlag der Welt, der in der zyklischen Überwindung des Feindes und des Todes den Kosmos mit Lebenskraft erfüllt. Die Konstellation, die dieser Idee die Anschaulichkeit eines »Ikons« gibt, ist die von Re und Osiris. In der Tiefe der Nacht vereinigen sie sich als Vater und Sohn, als der gestrige und der morgige Tag und als die beiden Aspekte der kosmischen Zeitfülle, die der Ägypter als *Neheh* und *Djet* unterscheidet. Die Zeit, genauer gesagt: die *Kontinuität der Wirklichkeit,* entsteht durch die zyklische Vereinigung von *Neheh* und *Djet,* »Virtualität« und »Resultativität«. Wenn man einmal soweit gekommen ist, den Sonnenlauf als die zyklische Komplexion der zwei Zeitaspekte »Wandel« und »Dauer« auszudeuten, dann ist eine schlechthin allumfassende Formel gefunden. Denn das Seiende, das ist - nach einer ägyptischen Definition - Neheh und Djet. Diese Ausdeutung könnte sehr alt sein. Es fällt auf, daß die beiden Sonnengötter, die als Morgen-

und Abendgestalt mit Re zusammen die Dreigestalt des im Sonnenlauf verkörperten Gottes bilden, redende Namen tragen, die sich in einer sehr deutlichen und den Ägyptern selbst immer präsent gebliebenen Weise auf die beiden Aspekte der Zeit beziehen: Chepre heißt »der Werdende«, Atum »der Vollendete«. Zumindest sind hier die Ansätze einer Konzeption greifbar, die dann in dem Augenblick zu einer umfassenden Zeittheorie entfaltet wird, wo Osiris, der »Tote Vater«, als Verkörperung der *Djet* hinzutritt. Entscheidend ist für das ägyptische Weltbild, daß auch eine so abstrakte Vorstellung wie die Vereinigung von *Nehefy* und *Djet* als Garantie für die Kontinuität des kosmischen Lebens als Konstellation, als Handlung zweier Götter artikuliert und sogar bildlich darstellbar wird. Auch diese Handlung ist wiederum urbildhaft bezogen auf Ideen des Königtums und des Totenglaubens. Sie wird nämlich auf doppelte Weise ausgemalt: einmal als Umarmung, in der der »Tote Vater« den »Ka«, die dynastische Lebenskraft, auf den Sohn überträgt, und zum anderen als Vereinigung von »Ba« und »Leichnam«. Die Ka-Umarmung ist das Urbild der Legitimität des Königs, der als »Horus erscheint in den Armen seines Vaters Osiris«. Die Vereinigung von »Ba« (Re) und Leichnam (Osiris) ist das Urbild der individuellen Unsterblichkeit. Wenn der Sonnengott in einem kosmographischen Buch sagt:

(33) Ich lasse die Ba's auf ihren Leichnamen sich niederlassen,
nachdem ich mich selbst auf meinem Leichnam niedergelassen habe,

dann wird diese Analogie zwischen Totenschicksal und Sonnenlauf ganz ausdrücklich hervorgehoben.

In der »ikonischen« Darstellung, die die Hymnen vom Sonnenlauf geben, ist zwar vom Menschen nicht die Rede, weil dieses Geschehen sich in götterweltlichen Konstellationen vollzieht und der Mensch nie als solcher Konstellationspartner der Götter sein kann. Die Ikone eröffnen ihm aber die Möglichkeit der Identifikation und Teilhabe. Im Kult tritt er in die Konstellationen ein und spielt eine Götterrolle:

(34) Ich habe der Sonne Hymnen gesungen,
ich habe mich den Sonnenaffen zugesellt,
ich bin einer von ihnen.
Ich habe den Zweiten der Isis gespielt
und die Wirkung ihrer >Strahlkraft< *(achu)* gesteigert.

Sein politisch-gesellschaftliches Gedeihen und sein individuelles Totenschicksal legt er sich im Hinblick auf den Sinn aus, dem die

Ikone des Sonnenlaufs Gestalt geben. Die sprachliche Dimension der Zuwendung macht die Wirklichkeit kohärent, so daß alles an dem heiligen Sinn Anteil gewinnt, der hier zur Sprache kommt. Die heiligen »Namen« und »Ikone« machen diesen Sinn - die Kontinuität des Lebens und die Kohärenz der Wirklichkeit - nicht nur denk- und kommunizierbar, sondern auch realisierbar: durch die Strahlkraft des Wortes. Mit der Rezitation dieser Ikone in ihrer sprachlichen Realisierung als Hymnus läßt der Priester, wie die das ägyptische Eigenverständnis dieses Sprechakts zum Ausdruck bringende Formel lautet: »die Maat - die Personifikation dieses Sinnes, um den es hier geht - zum Sonnengott aufsteigen«.

Quellennachweise

(1) Pyr 1478. - (2) Pyr 577 c-d. - (3) Pyr 580. - (4) Pyr 614. - (5) Pyr 616. - (6) Pyr 620. - (7) PT Spruch 366. - (8) Pyr 249. - (9) Pyr 614. - (10) Dramatischer Ramesseum Papyrus Z. 101 — 103, ed. K. Sethe, Dramatische Texte zu altäg. Mysterien-Spielen, UGAÄ 10 (1928), Vgl. Assmann, in: GM 25 (1977) 16-18. - (11) PT Spruch 373. - (12) Totb 15 B III ÄHG 41, LL Text I 2. - (13) Dram. Ram. Pap., 48. - (14) ibd., 49.- (15) PT Spruch 539. - (16) Totb 99, Fassung Ibi, nach H. Kees, Die älteste Fassung der Einleitung des Totenbuch Kapitel 99, Misc Acad Berol (1950), 77-96; Ders., in: Fs Grapow (1955) 176-185; DinoBidoli, Die Sprüche des Fangnetzes in den altägyptischen Sargtexten (ADIK 9, 1976), 26-35. - (17) CT V, 9d-10d, 15d-e: Bidoli, a.a.O., 83-91. - (18) Pyr 2/27. - (19) Pyr 95 c - (20) = Text (10). - (21) Stele des Taharqa, Jahr VI = L. Macadam, The Temples of Kawa, Tf. X. - (22) Siegfried Schott, Der Denkstein Sethos' I . .., NAWG 1969, 81. - (23) PT Spruch 422. - (24) ÄHG Nr. 22A, 28-32. - (25) STG Text A = LL Text III1. - (26) STG Text C. - (27) Nach Hornung, ÜB 489-92. - (28) Nach Hornung, ÜB, 493. - (29) Isis und Re, pTurin, Pleyte und Rossi 133.10 = pChester Beatty XI rto 3.6 LA I 939 n.29. - (30) CT I 191c, cf RT 32, 87. - (31) = Text (12). - (32) ÄHG Nr. 22B, 4-6. - (33) Höhlenbuch, Hornung, ÜB 317. - (34) Totb 100.

Literaturhinweise

a) zur »Namensformel«:

S. Schott, Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten, UGAÄ XV (1945), spez. 30ff.

H. Altenmüller, in: MDIK 22 (1967) 9-18

H. Brunner, Name, Namen und Namenlosigkeit Gottes im alten Ägypten, in: H. v. Stietencron (Hg.), Der Name Gottes (1975) 33-49

b) Heiliges Wort und heiliges Wissen:

J. Zandee, Das Schöpferwort im alten Ägypten, in: Verbum, Fs Obbink (1964), 33-66
J. Assmann, LL, 363-372; ÄHG, 26-54; RuA, Kap. 2; Die Verborgenheit des Mythos im alten Ägypten, in: GM 25 (1977) 7-43; Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben, in: H. P. Duerr, Sehnsucht nach dem Ursprung (1983), 336-359

c) Ritus und Mythos
E. Otto, Das Verhältnis von Rite und Mythos im alten Ägypten, SHAW 1958

d) Sprache und Personalität
Assmann, LL 333-359; RuA, 2. Kap.; Persönlichkeitsbegriff und -bewußtsein, in: LA IV, 963-978

Fünftes Kapitel Mythos

5.1 Mythos, >Ikon< und Geschichte

Ikon: so nannten wir die Form, in der nach dem Prinzip der »sakramentalen Ausdeutung« ein Vorgang der sichtbaren Wirklichkeit, des Kultes oder des Kosmos, als ein Ereignis in der Götterwelt ausgelegt wird. Dabei wird das Ereignis wiederum dargestellt als ein Zusammenspiel handelnder Götter im Rahmen typischer und festliegender Rollen und Konstellationen. So wird z.B. der Sonnenaufgang als »Geburt« ausgedeutet und diese dargestellt als Zusammenspiel der Konstellationen Mutter und Kind, Kind und Ammen, Kind und Adoranten; oder das Opfer wird ausgedeutet als Restitution von Lebenskraft und diese dargestellt als Handlungen im Rahmen der Konstellation von »Totem Vater«, »Sohn« und »Feind«. Ikone sind zeitlos bzw. bezogen auf eine »zeitlose Gegenwart« : denn sie sind das götterweltliche Urbild von Vorgängen, die im Kult und im Kosmos fortwährend vollzogen werden. Dabei werden vermittelst der »Strahlkraft« der Sprache auch die Ikone fortwährend realisiert. Jeden Morgen wird die Sonne aufs neue geboren, bei jeder Thronbesteigung säugt Isis aufs neue ihren Sohn Horus, mit jedem Opfer wird aufs neue das Horusauge restituiert. In den Ikonen wird die Zeit zum Stillstand gebracht oder vielmehr »ornamentalisiert« in Gestalt eines unendlichen Rapports sich dekkender Figuren. Im Bezug auf die Ikone kommen die einzelnen

Vorgänge - Sonnenaufgänge, Thronbesteigungen, Kulthandlungen - zur Deckung.

Geschichten beziehen sich dagegen immer auf einen Ort in der Zeit, und zwar in der Vergangenheit. Deshalb lassen sie sich nur erzählen, so wie Ikone sich nur beschreiben lassen. Sie verhalten sich zur erzählenden, wie Ikone zur beschreibenden Form. Außer solchem Vergangenheitsbezug kennzeichnet die Geschichte eine spezifische Kohärenz, die auf einer finalistischen Logik beruht. Eine Kette von Episoden wird dadurch zur Geschichte verbunden, daß sie auf ein Ziel gerichtet sind. Nicht, daß die Episoden kausal auseinander hervorgehen, sondern daß sie final zum guten oder schlimmen Ende führen, macht die Kohärenz der Geschichte aus. Dem Ikonenzyklus des Sonnenlaufs fehlt nicht nur der narrative Zeitbezug (Vergangenheit), sondern auch die narrative Kohärenz. Die Ikone des Morgens, der Tagesfahrt, der Landung und der Unterweltsfahrt beziehen sich beschreibend und ausdeutend auf ein gegenwärtiges Geschehen. Ihre Verknüpfung ergibt sich einmal aus diesem Geschehen, bei dem nun einmal der Tag auf den Morgen folgt usw.: diesen Typus von Kohärenz, der sich bei den Ritualtexten durch die festliegende Abfolge der Kulthandlungen ergibt, nenne ich »Realkohärenz«, weil sie nicht im Text, sondern in der Welt der Gegenstände und Sachverhalte besteht, auf die sich der Text bezieht. Zum anderen aber folgt ihre Verknüpfung dem Prinzip der Analogie, vor allem zum menschlichen Lebenszyklus (Geburt, Mannesalter, Greisenalter, Tod).

Ägyptische Mythen verbinden das Prinzip der Ikone und das Prinzip der Geschichten, »Ikonizität« und »Narrativität«. Es wäre verfehlt, zwischen Ikonen und Mythen die Trennungslinie zu ziehen. Sie verläuft zwischen Ikonen und Geschichten. Die Ikone sind der Stoff, aus dem - in Ägypten - die Mythen sind. Geschichten sind die Form, zu der sie diesen Stoff entfalten. Ikone können sich nicht nur jederzeit zu Geschichten entfalten; Geschichten können sich auch jederzeit zu Ikonen zusammenziehen. Das ist der Fall, wenn eine mythische Episode, z. B. Isis mit dem Horuskind, auch außerhalb des Osiris-Mythos vorkommt und in ganz verschiedenen Kontexten eine eigenständige Bedeutungsfülle entwickelt. Die ikonische Fixiertheit ägyptischer Mythen verhindert ihre Entfaltung zu eigentlich wirkungsvollen Geschichten im Gegensatz zu mesopotamischen und griechischen Mythen. Sie haben sich zwar von der »Realkohärenz« der Rituale und kosmischen Vorgänge emanzipiert, aber doch nur eine schwache narrative Kohärenz entwickelt. Die Episoden sind nur lose verknüpft, und die Aktanten erscheinen kaum weniger rollenhaft fixiert als in den Konstellationen der Iko-

ne. Es fehlt ihnen an personaler Kohärenz, und zwar sowohl in bezug auf ihr Handeln (Charakter, Wille, Intentionalität) als auf ihr Erleben (Reflexion, Entwicklung, Verarbeitung der eigenen Vergangenheit). Die Handlungen bleiben oft seltsam folgenlos, und die Personen unterliegen einem häufigen und für unsere Begriffe oft unmotivierten Sinneswandel.

Die geläufigste Definition des Mythos bestimmt ihn als Göttergeschichte. Wie viele andere läßt sie sich leicht falsifizieren durch den Hinweis auf Geschichten, die unbestreitbar Mythen, aber keine Göttergeschichten sind, z. B. der Mythos von Ödipus. Man hat daher überhaupt davon Abstand genommen, »den« Mythos im Sinne einer anthropologischen Universalie zu definieren. Für Ägypten aber gilt die Definition. Hier sind in der Tat Mythen Geschichten, die man sich von den Göttern, und nur von Göttern, erzählt. Das Erzählen der Mythen ist eine Form des Umgangs mit dem Göttlichen und der Mythos daher eine Dimension der Gottesnähe und der religiösen Erfahrung. Mythos ist aber nicht »narrative (und als solche explizite) Theologie«. Thema der Mythen ist nicht das Wesen der Götter, sondern - dieser Punkt scheint mir entscheidend und gilt wohl nicht nur für die ägyptische Mythologie - das Wesen der Wirklichkeit. Mythen begründen und umschließen den Bezirk, in dem menschliches Handeln und Erleben sich orientieren kann. Die Geschichten, die sie von den Göttern erzählen, sollen den sinnhaften Aufbau der Wirklichkeit zur Anschauung bringen. Mythen spielen immer in der Vergangenheit und beziehen sich immer auf die Gegenwart. Was sie von der Vergangenheit erzählen, soll auf die Gegenwart Licht werfen. Sie erzählen die Vergangenheit nicht um ihrer selbst willen, sondern als Vorgeschichte der Gegenwart, sie diagnostizieren die Gegenwart in Form einer genetischen Projektion. Sie kleiden die Aussage »die Welt ist A« in die Form:

»Es gab einmal eine Zeit, da war die Welt nicht - A.
Dann geschahen gewisse Ereignisse.
Die Folge davon ist: die Welt ist A.«

Man kann diese Funktion des Mythos »explanatorisch« nennen muß sich dabei aber bewußt sein, daß es sich auch hier nicht um »Erklärung«, sondern um Auslegung, Deutung der Wirklichkeit handelt. Die vielen Mythen »Wie der Tod in die Welt kam« wollen den Tod nicht erklären, sondern ihn in Beziehung setzen zu anderen Merkmalen der gegenwärtigen Wirklichkeit wie Knappheit, Arbeit, Gottesferne, Sexualität und ihn in eine Gesamtdiagnose der *conditio humana* einordnen. Diese »genetische Auslegung« der Wirklichkeit darf man nicht mit Aitiologie verwechseln. Der Un-

terschied zwischen »explanatorischen« und »aitiologischen« Mythen liegt im Rang der Ausgangsfrage. Die Frage, wie der Tod in die Welt kam, ist von anderem Rang als etwa die Frage, wie das Rotkehlchen zu seiner roten Kehle kam.

5.2 Der Mythos von der Himmelskuh

Das ausführlichste Beispiel eines explanatorischen Mythos ist in Ägypten das »Buch von der Himmelskuh«, das in mehreren Königsgräbern des Neuen Reichs aufgezeichnet und wohl im weiteren Sinne der Gattung der Kosmographie zugerechnet wurde. Es besteht aus einem Bild, das die Sonnenbarken am Leibe der kuhgestaltigen Himmelsgöttin zeigt, deren Bauch vom Luftgott Schu und deren Beine von acht »Heh«-Göttern, Verkörperungen des Luftraums, gestützt werden (Abb. 5) sowie einem Text, der mit seinen

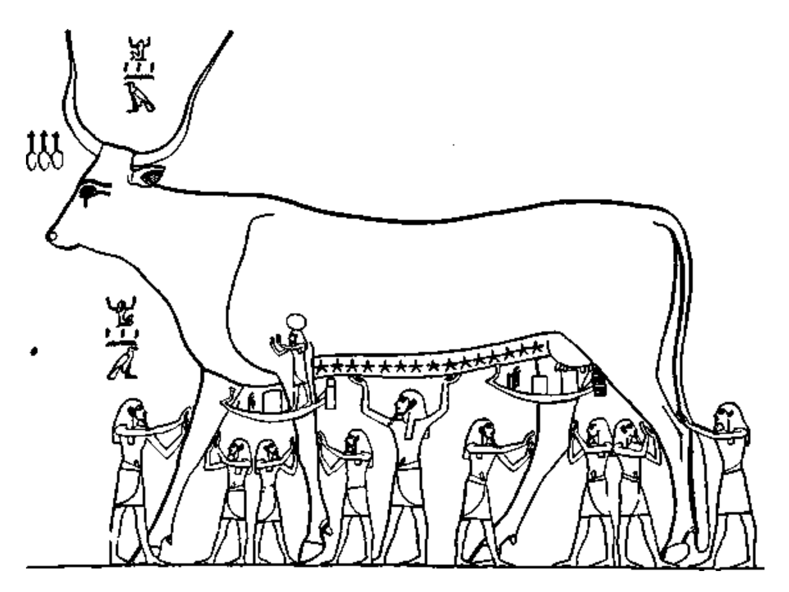


Abb. S: Die Himmelskuh, nach: A. Piankoff, The Shrines of Tut-Ankh-Amun (1955), fig. 46.

330 Versen für ägyptische Verhältnisse den Umfang eines »Buches«(d. h. einer Schriftrolle) besitzt, allerdings außer der eigentlichen Erzählung auch noch umfangreiche Anweisungen zur Herstellung des Bildes und zur Rezitation des Spruches umfaßt, wie sie sich ähnlich, aber weniger ausführlich in Zaubertexten finden. Der Zauber spielt auch in der mythischen Erzählung selbst eine auffallend große Rolle. In typisch ägyptischer Weise ist diese mit direkten Reden dramatisiert, die einen größeren Raum einnehmen als die Erzählung selbst.

Die Ausgangssituation, das ideale Gegenbild also des gegenwärtigen Zustands, dessen Wesen der Mythos in Form einer genetischen Projektion aufzeigen will, wird eingangs in wenigen Sätzen skizziert und zeigt eine bereits gestörte Ordnung:

(1) Es geschah aber, daß Re aufging, der selbstentstandene Gott,
nachdem er das Königtum bekleidet hatte
als Menschen und Götter (noch) vereint waren.
Da ersannen die Menschen Anschläge gegen Re.
Denn Seine Majestät war ja alt geworden:
seine Knochen waren aus Silber,
seine Glieder waren Gold,
sein Haar aus echtem Lapislazuli.
Seine Majestät aber erkannte die Anschläge,
die von den Menschen gegen ihn ersonnen wurden.

Der Sonnengott läßt die Ratsversammlung der Götter einberufen. Die folgenden 40 Verse breiten die Wechselreden der Götter aus; Hathor, das feurige »Auge« und die Tochter des Sonnengottes, soll die Rebellen töten. Mit einem einzigen Satz greift wieder die Erzählung ein:

(2) Da kam diese Göttin zurück,
nachdem sie die Menschen in der Wüste getötet hatte.

Darauf folgt ein kurzer Dialog zwischen dem Sonnengott und seiner heimkehrenden Tochter. Vollkommen übergangslos schließt sich der zweite Teil der Erzählung an. Er handelt von der Zubereitung eines Getränks aus blutrot gefärbtem Bier, 7000 Krüge, die Re über dem Land ausgießen läßt, um die Menschen, die offenbar doch noch nicht vollständig von der Göttin vernichtet wurden, vor ihr zu schützen. Die List gelingt: als am Morgen die Göttin das »Blut« erblickt, berauscht sie sich daran und vergißt die Menschen. Dieser Teil enthält zahlreiche aitiologische Seitenblicke, auf die Entstehung eines Kultes, der Zubereitung von Rauschtrank am Hathorfest und der »Zeit der Pein«. Zwischen dem ersten und dem zweiten Teil der Erzählung liegt nicht nur eine Nacht, sondern

auch ein Sinneswandel des Sonnengottes, der seinen Entschluß, das Menschengeschlecht auszurotten, offenbar bereut. Davon steht aber nichts im Text! Der dritte Teil handelt von der Einrichtung des Himmels. Er hebt damit an, daß der Sonnengott bekennt:

(3) Mein Herz ist allzu müde, mit ihnen (den Menschen) zusammen zu sein.

So kommt es zur Trennung von Himmel und Erde, Göttern und Menschen. Der Himmel wird vom Luftgott Schu und seinen acht Hilfsgöttern hochgestemmt, als Himmelskuh, auf deren Rücken der Sonnengott einherfährt. Die auf der Erde zurückgebliebenen und sich selbst überlassenen Menschen bekriegen sich gegenseitig

(4) »und so entstand das Gemetzel unter den Menschen«.

Nach einer sehr detaillierten Anweisung, wie das zugehörige Bild herzustellen und wo welche Beischriften anzubringen sind, folgt schließlich der vierte Teil, der wiederum in Wechselreden die Einrichtung der Unterwelt zum Thema hat, die für die Nachtfahrt der Sonne zubereitet werden muß. Zuletzt wird der Mondgott Thoth als Stellvertreter der Sonne bei Nacht und als »Wesir« eingesetzt. Abschließende Rezitationsvermerke beziehen sich auf die Instrumentalisierung des Mythos als Totentext, der den Sprecher dieser »Gottesworte« auch im Totenreich lebendig erhält und unter die Götter versetzt - also die Trennung wieder rückgängig macht, von der die Erzählung berichtete. Mythische Prozesse sind reversibel, und wenn es heißt, die Welt ist A und war einmal nicht-A, dann läßt sich das ursprüngliche Gegen-Bild in der Erzählung wieder vergegenwärtigen. Der Text gehört zu den Urverschuldungsmythen: er erzählt, wie es zu der Trennung von Göttern und Menschen und dadurch zu der leidvollen, durch »Gemetzel« gekennzeichneten Verfassung der allein auf Erden verbliebenen Menschen kam. Seine Rezitation durch den Wissenden hebt aber Schuld und Trennung auf und »resozialisiert« den Menschen, freilich erst nach dem Tode, in der Götterwelt:

(5) Wer diesen Spruch rezitiert, der bleibt lebendig im Totenreich,
und größer ist die Ehrfurcht vor ihm als vor denen auf Erden.
Wenn sie also deine Namen aussprechen,
die (Himmelsträger) *»Neheh«* und *»Djet«*,
dann sollen sie sagen: »Ein Gott ist er, wahrhaftig!«,
dann sollen sie sagen: »Er hat uns erreicht, hier, auf diesem Weg!«

Das Buch von der Himmelskuh besteht, wie gesagt, aus einem Text

und einem Bild. Das Bild bezieht sich auf den gegenwärtigen Zustand der Welt in der Form des »Ikons«: als Konstellation und Handlungsgefüge. Da sieht man die fahrenden Sonnenbarken, die stützenden Luftgötter, die allumfassende Himmelskuh. Der Text bezieht sich auf die Vergangenheit, eine Zeit, in der Re König über Götter und Menschen zusammen war. Die Beziehung zwischen beiden, dem ikonischen und dem narrativen Element, ist das der Vorgeschichte: das Bild stellt den gegenwärtigen Zustand dar, und der Text erzählt dessen Vorgeschichte. Damit weist er den Weg zu seiner Aufhebung. Indem der Mythos die Wirklichkeit in ihrem Gewordensein auf das Gegenbild eines Ursprungs hin durchsichtig macht, vermag er mit der »Strahlkraft des Wortes« die ursprüngliche Einheit wiederherzustellen, zumindest für den Verstorbenen, der sich mit ihm ausgerüstet unter die Götter gesellt.

5.3 Die Zeugung des Sohnes

Bei Mythen muß man sorgfältig unterscheiden: zwischen dem Sinn, d.h. Bedeutungsgehalt der Erzählung einerseits, und dem Zweck der konkreten Aufzeichnung (oder auch mündlichen Aufführung) andererseits. Der Bedeutungsgehalt des Mythos von der Himmelskuh geht in eine Richtung, die mit dem Stichwon »Urverschuldung« bezeichnet ist; die *conditio httmana* wird anthropologisch und kosmologisch verortet in einer differenzierten Welt, in der Menschen und Götter getrennte Orte bewohnen, und diese Trennung wird mit einer Schuld, einer Rebellion der Menschen, aber auch mit dem Alterungsprozeß des Sonnengottes zusammengebracht. Dieser Mythos hat historische Wurzeln; er ist oft und zweifellos mit Recht in Verbindung gebracht worden mit der Erfahrung des Zusammenbruchs des Alten Reichs. Die Aufzeichnung in Königsgräbern der 19. Dyn. stammt jedoch aus einer viel späteren Zeit und verfolgt ganz andere Zwecke. Hier wird der Mythos als ein kosmologischer Zaubertext für den Himmelsaufstieg des Königs verwendet. Der Mythos, den wir im folgenden betrachten wollen, unterscheidet sich auf beiden Ebenen, derjenigen der Geschichte und derjenigen ihrer Aufzeichnung, sehr signifikant von dem Himmelskuh-Mythos. Die Geschichte handelt vom König, der im Himmelskuh-Mythos überhaupt keine Rolle spielt. Und sie bezieht sich nicht auf die Urzeit als die sehr allgemein verstandene Vorgeschichte einer ebenso allgemein verstandenen Gegenwart, sondern auf die unmittelbare Vorgeschichte der unmittelbaren Gegenwart. Die Aufzeichnung dieses Mythos bildet Teil nicht der

Grab-, sondern der Tempeldekoration; ihr Zweck betrifft nicht den toten, sondern den lebenden König. Die vier erhaltenen Aufzeichnungen stehen in Tempeln des Neuen Reichs: im Totentempel der Hatschepsut in Der el Bahari, im Luxortempel Amenophis' III., im Ramesseum Ramses' II. (jetzt verbaut in Medinet Habu) und im Tempel des Chonspechrod, des »göttlichen Kindes« der thebanischen Göttertriade vor dem Mut-Tempel in Karnak (22. Dyn. ?).

Die Geschichte, die in diesen Aufzeichnungen nicht eigentlich erzählt, aber doch zusammenhängend präsentiert wird, handelt von der göttlichen Abkunft des Königskindes. Amun, der Götterkönig, beschließt, einen neuen König zu zeugen, in dessen Hände die Weltherrschaft gelegt sein wird, der den Göttern Tempel bauen und ihre Opfer vermehren wird und in dessen Zeit Fülle und Fruchtbarkeit herrschen sollen. Eine sterbliche Frau findet sein Wohlgefallen; Thoth, der Götterbote, findet heraus, daß es sich um niemand anderen als die Königin selbst handelt. Er führt Amun zur Königin, der die Gestalt ihres königlichen Gatten annimmt. Die Königin erwacht von dem Duft des Gottes und weiß wohl, wer ihr beiwohnt. Nachdem der Gott »alles was er wollte mit ihr getan hatte«, preist sie ihn mit den Worten

(6) Wie groß sind deine Machterweise!
Herrlich ist es, dein Antlitz zu sehen.
Du hast mich mit deinem Glanz umfangen,
dein Duft ist in allen meinen Gliedern.

Aus den Wechselreden des Paares formt Amun den Namen des künftigen Kindes. Er beauftragt Chnum, den Schöpfergott des Individuums, der die Menschen auf der Töpferscheibe formt, das Kind nach seinem, Amuns, Bilde zu formen. Chnum formt das Kind, zusammen mit Heket, der Göttin der Geburt. Thoth wird zur Königin gesandt, um ihr ihre Schwangerschaft zu verkündigen. Die Schwangere wird von Chnum und Heket selbst zum Wochenbett geleitet. Bei der Geburt stehen ihr eine Fülle hilfreicher Gottheiten und schützender Genien bei. Die Gottheit des »Geburtsziegels« und des persönlichen Schicksals verkündet eine Segensverheißung für den neugeborenen König. Das Kind wird von den Göttern aufgezogen. Sein Vater Amun nimmt es sofort auf den Schoß und erkennt es als seinen Sproß, göttliche Ammen säugen es, Gottheiten beschenken es mit Segensgaben. Das heranwachsende Kind wird beschnitten, gereinigt und den versammelten Landesgöttern als der neue König vorgestellt.

Die Aufzeichnung verfährt sehr eigenwillig mit dieser Geschichte.

Sie zerlegt sie wie ein Drama oder ein sakrales Spiel in 15 oder 17 Szenen: diese Szenen stellt sie bildlich dar und erklärt sie anfangs mit einigen erzählenden Beischriften und ansonsten durch die Wechselreden, die den Göttern beigeschrieben sind. Der Anfang entspricht ganz dem, was Hans Blumenberg »als kategoriale Bestimmung mythologischer Formen ihre >Umständlichkeit<«, d.h. die »Negation des Attributs >Allmacht<«, genannt hat. Amun, der allwissende Gott, verliebt sich in eine sterbliche Frau und muß Erkundigungen über ihre Identität einholen. Amun, der allmächtige Gott, muß de Gestalt des Königs annehmen, um sich Zugang zur Königin zu verschaffen. Das alles sind keine theologischen Aussagen, sondern erzähltechnische Strategien im Dienste eines spannenden Handlungsaufbaus. Dann aber, ab Szene 5, schlägt die Darstellungsform in etwas anderes um: die Götter spielen nur noch ihre typische theologische Rolle im Rahmen festliegender »Konstellationen«, wie in der Szenenfolge des Sonnenlaufs oder der sakramentalen Ausdeutung von Ritualen. Deshalb hat man auch diese Aufzeichnung für die Wiedergabe eines Rituals gehalten. Es ist aber schwer denkbar, daß man die Vorgänge um Zeugung und Geburt als Ritual begangen hätte. Näher liegt doch der Gedanke einer nachträglichen sakramentalen Ausdeutung dieser Vorgänge.

Dem Szenenzyklus der Königsgeburt folgt überall ein Zyklus mit Szenen der Krönung und Thronerhebung. Dies ist das eigentliche Ereignis, auf das sich auch die Geburtsszenen, und zwar im Sinne einer Vorgeschichte, beziehen. Die Thronbesteigung des Königs wird *in das Licht einer mythischen Vorgeschichte gestellt,* ebenso wie der Mythos von der Himmelskuh den gegenwärtigen Zustand der Welt in das Licht einer Vorgeschichte stellt. Dort wird erzählt, wie die Rebellion der Menschen zur Trennung von Himmel und Erde, Göttern und Menschen geführt hat, eine Geschichte, die besagt, daß wir in einer gespaltenen Welt leben, die einer ursprünglichen Einheit verlustig gegangen ist. Hier, im Geburtsmythos, wird erzählt, daß mit der Krönung des Königs der Wille des Gottes sich erfüllt, der dieses Kind gezeugt und götterweltlich »sozialisiert« hat, damit es einmal als König die Welt in Frieden und Gottesfurcht regieren soll. Die Thronbesteigung wird auf einen göttlichen Eingriff zurückgeführt und dieser Eingriff zurückdatiert bis vor die Zeugung: bis auf die geistige »Konzeption« des Königs im Willen Gottes. Das ist ein legitimierender Mythos. Seine Aufgabe ist nicht nur, eine gegenwärtige Situation auf eine uranfängliche Geschichte hin auszudeuten, »lesbar« zu machen, mit Sinn zu erfüllen, sondern es geht doch ganz unverkennbar in erster Linie darum, den Herr-

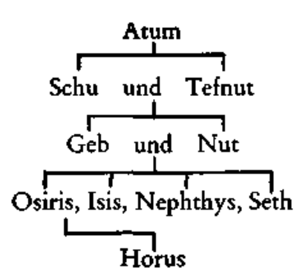
Schaftsanspruch eines bestimmten Prätendenten mythisch zu fundieren.

Die Geschichte von der göttlichen Abkunft des Königskindes hat man sich zum ersten Mal von den drei Königen erzählt, die die fünfte Dynastie begründeten, jene Dynastie, die sich mit bescheideneren Pyramiden begnügte, dafür aber dem Sonnengott Heiligtümer baute (vgl. Kap. 3.2.1) und den Titel »Sohn der Sonne« in die offizielle Königstitulatur aufnahm. Hier ist sie uns aber nicht in der Form eines offiziellen Reliefzyklus erhalten, sondern als volkstümliche Erzählung in Zusammenhang mit Wunderlegenden. Das spricht ziemlich eindeutig dafür, daß wir es hier nicht ausschließlich mit einem Stück hochoffizieller Königsideologie zu tun haben, sondern mit einer Idee, die man sich in der Form einer Geschichte in vielfältigen Zusammenhängen erzählte und die daher in Ägypten eine gewisse allgemeine Strahlkraft und Verbreitung besessen haben muß. Die Geschichte ist auch uns noch vertraut, erzählen wir sie doch noch heute in einer Variante, die sich nur in *einem* Punkt von der ägyptischen Fassung unterscheidet: das Reich des Königs, um den es in der christlichen Überlieferung geht, ist nicht von dieser Welt. Aber selbst diese Transposition hat sich schon in der ägyptischen Überlieferung vorbereitet. Von einem bestimmten Punkt der ägyptischen Geschichte an wandelt dieser Mythos seine Form und seinen Bezug. Er wird zu einem Festspiel, das ein- oder auch mehrmals jährlich in allen größeren Tempeln des Landes durchgeführt wird und sich auf die Geburt nicht des Königs, sondern des göttlichen Kindes der jeweiligen Tempeltriade bezieht. Jetzt ist es der neue Gott, der zur Welt kommt und den Thron besteigt. In dieser Fassung verlagert sich der Mythos von der legitimierenden auf die ausdeutende und sinngebende Funktion. Er macht eine gegenwärtige Situation »lesbar« und erträglich, in der das Königtum in zweifelhafte Hände gelegt ist, indem er das »Heil« in die Hände der Gottheit legt. Die ägyptische Spätzeit ist eine Periode wechselnder Fremdherrschaften. In dieser Zeit verliert der Mythos seinen legitimierenden Bezug. Da das Heil sich nicht mehr im König verkörpert, erzählt - oder vielmehr »begeht« - er in der dramatischen Form des Festspiels, wie Gott selbst als Heilbringer zur Welt kommt. Das Königtum legitimiert sich durch die Anbetung des Kindes.

5.4 Die Genealogie des Kosmos und des Königtums

Der im vorigen Abschnitt betrachtete Mythos von der Zeugung und Geburt des Königskindes bezieht sich in seinen Anwendungen

als monumentaler Reliefzyklus auf Tempelwänden immer auf einen bestimmten König und spielt daher nicht *»in illo tempore«,* in der Urzeit, in der die Fundamente der gegenwärtigen Wirklichkeit gelegt wurden, sondern in der gegenwärtigen Geschichte, in die der Gott auf wunderbare, die Grenzen zwischen Himmel und Erde überspringende Weise eingegriffen hat. Alter ist ein Mythos, der nicht die geschichtliche Person eines bestimmten Königs, sondern die Institution des Königtums legitimiert. Hier allerdings wird uns in den ältesten Bezeugungen nicht viel mehr als eine Liste gegeben: Atum, Schu und Tefnut, Geb und Nut, Osiris, Isis, Nephthys, Seth und Horus. Wir müssen sie ordnen, um ihren Sinn zu erkennen:



Der obere Teil der Liste ist eine Kosmogonie. Atum ist der Gott der Präexistenz. Sein Name bedeutet zugleich »nicht sein« und »alles sein«: er ist das All im Zustand des Noch-Nicht. In einem Akt der Selbstbefruchtung erzeugt er aus sich selbst das erste Götterpaar: Schu (Luft) und Tefnut (Feuchte?). Diese erzeugen dann Geb und Nut = Erde und Himmel. Die Ägypter haben diesen Mythos immer mit Heliopolis in Verbindung gebracht. Heliopolis ist die uranfängliche Stadt, der Urhügel, auf dem Atum Fuß fassen konnte, um Schu und Tefnut zu erschaffen oder besser: auszuscheiden:

(7) »Du kamst hoch als Urhügel,
du quollst auf als >Benben<
im Phönixhaus zu Heliopolis.
Du spucktest aus als Schu,
du hustetest aus als Tefnut,
du legtest deine Arme um sie
als Arme des Ka,
damit dein Ka in ihnen sei.«

Das ist der älteste und »klassische«, immer und immer wieder rezitierte und aufgezeichnete kosmogonische Text der Ägypter. Der kosmogonische Prozeß ist hier noch kaum zur erzählbaren Ge-

schichte entfaltet, sondern erscheint unter dem dominanten Aspekt der Konstellation: die Umarmung, in der der Vater die schöpferische Lebenskraft in seine Kinder eingehen läßt. Eher als von einem Mythos möchte man, in Anbetracht der konzisen Form, von einem »Modell« sprechen.

Das kosmogonische Modell von Heliopolis hat in der ägyptischen Religion während der ganzen Jahrtausende ihrer Geschichte eine unverlöschende Strahlkraft ausgeübt. Die zentrale Idee ist das »Werden«, im Gegensatz zur Erschaffung der Welt. Das ägyptische Wort ist *hpr,* das mit dem Bilde des Skarabäus geschriebene Verbum »entstehen, Gestalt annehmen« und das davon abgeleitete Nomen *hprw* »Emanation, Verkörperung, Entfaltung« (vgl. Kap. 3.2.1). Atum ist der »Selbstentstandene«, und alles Weitere entsteht aus ihm. Die Welt »emaniert« aus Atum. Atum »verwandelt« sich in die Welt. Atum ist nicht Schöpfer, sondern Ursprung. Alles »entsteht« aus ihm. Diese Konzeption wird im Laufe der Geschichte immer weiter ausgearbeitet, und eine Reihe dieser Elaborationen werden wir im zweiten Teil behandeln, weil sie in den Zusammenhang der »expliziten« Theologie gehören. Am Problem der Schöpfung entzündet sich in Ägypten der theologische Diskurs. Schon in ihren allerersten Ausprägungen, in den königlichen Ritualtexten des Alten Reichs, fällt diese Konzeption auf durch das abstrakte Niveau ihrer Spekulation. Zwar hat man in diesen Texten kaum mehr als die Namen; diese aber sind voller Bedeutung (derer sich auch die Ägypter selbst immer bewußt geblieben sind). Von Anfang an scheinen die beiden Namen Atum und Chepre(r) ein und dasselbe göttliche Wesen zu bezeichnen. Atum heißt »der Vollendete«, das »All« im Zustand der Nichtexistenz, Chepre(r) heißt »der Werdende« und bezeichnet den in spontaner »Selbstentstehung« in die Existenz umgeschlagenen Aspekt des Gottes. Zugleich beziehen sich die beiden Verben, von denen diese Namen abgeleitet sind, in einer für die Ägypter sehr durchsichtigen Weise auf die beiden Aspekte der Zeit bzw. Ewigkeit, die die ägyptische Sprache unterscheidet, nämlich *Nelheh,* die »unerschöpfliche Zeitfülle« des Werdens, und *Djet,* die unwandelbare »Fortdauer«des Vollendeten. Die heliopolitanische Konzeption des Ur- und Schöpfergottes ist weniger eine Mythologie, als eine Philosophie in nuce.

Bisher haben wir nur die kosmogonische Lesung der Liste verfolgt, von der wir ausgegangen sind. Sie führte uns bis zur dritten Generadon, Geb und Nut, Erde und Himmel. Die folgenden Götter vermag sie nicht zu deuten. Es gibt aber noch eine zweite Lesung, die auf die gesamte Liste anwendbar ist. Sie bezieht sich auf die Sukzession im Königsamt. Atum herrschte als erster König über

die aus ihm hervorgegangene Welt. Ihm folgte, als Konsequenz der Ereignisse, die der Mythos von der Himmelskuh erzählt, Schu auf den Thron. Nach Schu regierte Geh; auch dieser Thronwechsel bildet den Kern einer längeren mythischen Erzählung, die auf einem Denkmal der Spätzeit erhalten ist. Geh und Nut hatten fünf Kinder, wobei allerdings Horus das Kind des schon im Mutterleib vereinigten Götterpaares Osiris und Isis ist. Nach Geh regiert zunächst Osiris, dieser wird von Seth erschlagen. So fällt das Königsamt an Horus, aber nur als Anspruch und Aufgabe: er muß darum kämpfen, indem er es Seth entreißt und den Tod des Vaters rächt. Diese »kratogonische« Lesung der Liste ist die eigentlich mythologische : man sieht, wie jeder einzelne Thronwechsel zum Kristallisationspunkt selbständiger mythischer Diskurse wird, ähnlich, wie sich an der kosmogonischen Lesung theologische Diskurse entzünden. In genauem Gegensatz zur Kosmogonie liegt hier aber das Schwergewicht ganz eindeutig am Ende der Liste:

Kosmogonie	»Kratogonie«
Atum	Isis Osiris Seth
Schu Tefnut	Horus

Die Mythen, die sich um diese End-Konstellation der kosmo-kratogonischen Liste von Heliopolis ankristallisieren, werden uns im folgenden Abschnitt beschäftigen. Hier gilt es nur noch auf einen Punkt zu achten: die Liste wird angeführt und beschlossen von je einem einzelnen Gott. Beide Einzelgötter stehen den gruppierten Göttern gegenüber: Atum als der Gott der Präexistenz den Göttern, die aus ihm hervorgegengen sind, Horus als der auf Erden im jeweiligen König verkörperte Gott der Geschichte den Göttern, die in der Urzeit im Königsamt vorausgingen und nun an den Himmel entrückt sind. Wir haben also eine dreifache Gliederung in der Zeitdimension vor uns:

Präexistenz	Atum
	Schu Tefnut
Urzeit	Geb Nut
	Isis Osiris Seth Nephthys
Geschichte	Horus

Welche Lesung, die kosmogonische oder die politische, ist nun die ursprünglich maßgebliche? Die Frage wird dadurch beantwortet,

daß diese ganze Konstellation mit dem Begriff der »Neunheit« zusammengefaßt wird, und daß Horus nicht zu dieser Neunheit gehört. Er ist der Gott, der den anderen Göttern gegenübersteht, und damit der Punkt, von dem aus das Ganze konzipiert ist. Ausgangspunkt ist der König. In ihm verkörpert sich der Gott Horus, der Sohn, der immer wieder den Tod seines Vaters überwinden und den Thron erringen muß. Die Neunheit, vor der er sich als der rechte Thronerbe ausweisen muß, ist seine Familie und ist zugleich die Welt: seine Genealogie ist, deszendent gelesen, eine Kosmogonie. Darin liegt die Legitimität seines Amtes: es ist die Herrschaft, die der Urgott ausübt über die, die aus ihm hervorgegangen sind, das Amt des Atum, das über die kosmogonische Sukzession des Luft- und des Erdgottes bis zu Osiris, dem »Toten Vater«, und von diesem an die Reihe der geschichtlichen Könige überging, in denen sich der Sohn, Horus, verkörpert.

Drei Merkmale scheinen mir an dieser heliopolitanischen Kosmogonie hervorhebenswert, weil sie für die ägyptische Religion insgesamt typisch sind:

1. Die »Autogenese« des Schöpfers,
2. die Posteriorität des Bösen,
3. die Kontinuität von Kosmogonie und Geschichte.

Das entscheidende kosmogonische Ereignis ist das »Auftauchen« des »von selbst entstandenen« Urgottes. Dieser Akt einer uranfänglichen Spontangenese ist das Modell jedes Sonnenaufgangs und jedes Auftauchens des Landes aus der jährlichen Nilüberschwemmung, das schlechthinnige »Erste Mal«, wie der ägyptische Begriff für die Genesis lautet. Der zweite Punkt betrifft die Widerstandslosigkeit des kosmogonischen Prozesses. Die Erhaltung der Welt, das Werk des Sonnenlaufs als einer *creatio continua,* in der der immer wieder »von selbst entstehende« Sonnengott die Welt in millionenfältigen Verkörperungen aus sich entstehen läßt, muß in unablässiger Überwindung gegenstrebiger Kräfte des Stillstands und des Zerfalls dem Chaos abgerungen werden. Beim »Ersten Mal« jedoch ist dieser antagonistische Aspekt vollkommen abwesend. Das Böse kommt erst in zweiter Linie in die Welt. Darauf finden sich schon in den Pyramidentexten Hinweise im Zusammenhang von Beschreibungen des Urzustands:

(8) »als Himmel und Erde noch nicht entstanden waren,
bevor die Menschen entstanden und die Götter geboren wurden,
bevor der Tod entstand«

und:

(9) bevor das Befestigte entstand,
bevor der Streit entstand,
bevor die Furcht entstand um das Auge des Horus.

Der »Streit« und »die Furcht um das Auge des Horus«: das sind deutliche Anspielungen auf den Konflikt zwischen Horus und Seth um die Königsherrschaft. Offenbar hängt die Entstehung des Bösen mit dem Tod des Osiris zusammen. Seitdem muß die Königsherrschaft, und damit die Erhaltung der Welt, der Ordnung und des Lebens, erkämpft und dem Bösen abgerungen werden. Die Untat des Seth hat den Tod und das Böse in die Welt gebracht. Dies ist offenbar der Punkt, wo die kosmogonische Urzeit in die geschichtliche Zeit umschlägt. Demnach haben die Ägypter hier einen Bruch gesehen und eine scharfe Grenze gezogen, so daß wir nicht von einer »Kontinuität von Kosmogonie und Geschichte« reden sollten. Entscheidend ist jedoch, *daß dieser Bruch reversibel ist.* Er bestimmt zwar die gegenwärtige Situation, aber er kann rückgängig gemacht werden. Mit der Thronbesteigung des Horus ist auch der Tod des Osiris überwunden, seine »Wunde« ist »geheilt«. Indem der Mythos die Distanz aufzeigt, in der die gegenwärtige Welt zur ursprünglichen Ganzheit steht, weist er zugleich den Rückweg und hält die Verbindung zum Ursprung aufrecht.

5.5 Der Osiris-Mythos

Alle drei bisher behandelten Mythen haben eine gegenwärtige Situation in das Licht einer bedeutsamen Vorgeschichte gestellt. Der Mythos, so möchte man verallgemeinern, ordnet der Gegenwart eine Vorgeschichte zu, die sie deutend auslegt (wie im Mythos von der Himmelskuh), beglaubigt (wie im königlichen Geburtsmythos) oder zugleich existenziell begründet und politisch legitimiert (wie die heliopolitanische Kosmogonie). Der Mythos wurzelt in der Gegenwart, von ihr geht er aus, um sie in ihrem Gewordensein darzustellen. Das gilt auch und ganz besonders von dem Osiris-Mythos, der ja im übergeordneten Zusammenhang der heliopolitanischen Kosmogonie, und zwar in ihrer politischen Lesung als Sukzessionsmythos, den letzten Akt bildet. Er betrifft die Gegenwart, die »Zeit, in der wir uns befinden«, wie es ein ägyptischer Text, auf den Erik Hornung aufmerksam gemacht hat, explizit zum Ausdruck bringt:

(10) Was ist das: >jene Zeit, in der wir uns befinden<?
Das Bestatten des Osiris ist es
und das Zum-Herrscher-Machen seines Sohnes Horus.

Damit sind präzise die beiden Pole bezeichnet, zwischen denen sich diese Geschichte ausspannt: Begräbnis des Vaters und Thronbesteigung des Sohnes - jedenfalls, soweit es sich um eine Vater-Sohn-Geschichte handelt. Der Osiris-Mythos umgreift viele Geschichten oder »Konstellationen«: eine Gatten-Geschichte, die zwischen Osiris und Isis spielt, eine oder vielleicht auch zwei (schwer auseinanderzuhaltende) Geschichten rivalisierender Brüder zwischen Osiris und Seth sowie zwischen Horus und Seth und eine Mutter-und-Kind-Geschichte zwischen Isis und Horus. Eigentlich ist es erst Plutarch, der alle diese Geschichten als »Osiris-Mythos« in einen übergreifenden Handlungszusammenhang zusammenfaßt. Auch hier müssen wir unterscheiden zwischen der Geschichte - oder dem Zyklus von Geschichten - auf der einen Seite, und den-verschiedenen Formen ihres Zur-Sprache-Kommens auf der anderen. Geht man nicht von dem griechischen Text des Plutarch, der eine Rekonstruktion der Geschichte ist, sondern von den ägyptischen Ausdrucksformen aus, dann sieht man, daß sie sich recht eindeutig um die vier oder fünf oben genannten Basis-Konstellationen oder »Ikone« gruppieren lassen und daß jede dieser Konstellationen zum Kristallisationskern von Texten geworden ist, die in ganz verschiedenen Lebenszusammenhängen stehen: Totentext e, Zaubertexte, Königstexte usw.
Es gibt keinen anderen Mythos (oder Mythenzyklus), der auch nur entfernt so intensiv und vielfältig in das Leben der ägyptischen Kultur verwoben wäre. Darin unterscheidet sich Ägypten sehr auffällig von anderen polytheistischen Religionen. Man kann mit Bezug auf das alte Ägypten geradezu von einer (ausgeprägten Tendenz zur) »Monomythie« sprechen, wie der Gießener Philosoph Odo Marquard das genannt hat. Polytheistische Religionen sind auch »polymythisch«. Die hinduistische, sumerisch-babylonische, altkanaanäische, hethitische und griechische Religion vermögen diesen Satz hinreichend zu belegen. Ägypten bildet da eine Ausnahme und legt den Verdacht nahe, daß Mythos hier eher ein politisches als ein religiöses Phänomen ist, also eher mit der ausgeprägt monarchischen Struktur der ägyptischen Staatsform korreliert werden muß als mit der polytheistischen Struktur der ägyptischen Religion. Das ist bis zu einem gewissen Grade sicher richtig. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß sich die Strahlkraft des Osiris-Zyklus keineswegs auf die offizielle Sphäre beschränkt. Im Gegenteil gibt es keinen anderen Mythos, der so populär ist, d.h. der im Heilungszauber, in der Unterhaltungsliteratur und anderen mehr privaten Anwendungsformen eine annähernde Rolle spielt. Osiris ist auch kein »Staatsgott« wie Re und später Amun-Re. Spätestens seit

dem Mittleren Reich gilt er allgemein als Totengott, und seine Zuständigkeit und Verehrung erstreckt sich auf alles, was sterblich ist. Gerade mit der Osiris-Verehrung geht eine ausgeprägte Tendenz zur »Demokratisierung« exklusiver Kult- und Glaubensformen einher. Trotzdem gilt, daß der Osiris-Mythos eine ganz ausgeprägte politische Sinn-Dimension besitzt und durchaus zu Recht als die mythische Artikulation des ägyptischen Staatsgedankens bezeichnet werden kann. Das alles wäre vielleicht nicht weiter erstaunlich, wenn Osiris innerhalb des ägyptischen Pantheons eine alles überragende Primatstellung innehätte, so daß er deshalb in fast allen Göttergeschichten die Hauptrolle spielt. Das ist aber keineswegs der Fall. Osiris gehört zwar zu den ganz großen Göttern, aber er ist kein »Höchstes Wesen«. Solche Vorstellungen verbinden sich in Ägypten mit dem Sonnengott, dem Antagonisten des Osiris. Lassen wir also vorschnelle »Erklärungen« lieber beiseite und das Faktum auf sich beruhen, daß Osiris - ohne deshalb der Höchste und ohne »Staatsgott« zu sein - in der mythischen Dimension eine alle anderen Götter überstrahlende oder an sich bindende Entfaltung erfahren hat.

Die folgende Behandlung des Osiris-Mythos wird sich an den Quellen orientieren, also weniger die zugrundeliegende(n) Geschichte^) als die lebenspraktischen Anwendungs- und Ausdrucksformen im Blick haben. Deshalb gliedert sie sich in die fünf »Kerne«, an denen sich solche Ausdrucksformen »ankristallisiert« haben.

5.5.1 I: *Tod, Leichensuche, Begräbnis, Totenklage*

Ein Spruch der Pyramidentexte, der in den Sargtexten als Teil einer Totenliturgie zur nächtlichen Totenwache vorkommt und wohl auch im Alten Reich schon für einen ähnlichen Zweck bestimmt war, bezieht sich auf das, was wohl in allen ägyptischen Fassungen des Mythos (wenn auch nicht bei Plutarch, der auch dies noch um eine Vorgeschichte erweitert) die Ausgangssituation der Osiris-Geschichten gebildet hat:

(11) Gelöst wird der Dd-Pfeiler der *Me'andjet-Barke* für ihren Herrn,
Gelöst wird der Dd-Pfeiler der *Me'andjet-Barke* für ihren Beistand,
Isis kommt, Nephthys kommt,
die eine von Westen,
5 die andere von Osten,
die eine als Schreivogel,
die andere als Klagevogel.

Sie haben Osiris gefunden,
als ihn sein Bruder Seth zu Boden geworfen hatte in Nedit.
10 Als Osiris sagte: >Hebe dich hinweg von mir!<
und sein Name >Sokar< entstand.

Sie verhüten, daß du verwest
entsprechend jenem deinem Namen »Anubis«,
sie verhüten, daß deine Leichenflüssigkeit zu Boden tropft
15 in jenem deinem Namen »Oberägyptischer Schakal«,
sie verhüten, daß dein Leichnam übel riecht
in jenem deinem Namen >Horus von Chati

Sie verhüten, daß der Horus des Ostens verwest,
sie verhüten, daß der Horus Herr der Untertanen verwest.
20 Sie verhüten, daß Horus der Unterweltliche verwest,
und sie verhüten auch, daß Horus Herr der beiden Länder
verwest.
Wahrlich, nicht wird Seth davon befreit werden,
dich zu tragen, Osiris, in Ewigkeit.

Erwache für Horus,
25 steh auf gegen Seth!
Erhebe dich, Osiris,
Erstgeborener Sohn des Geb,
vor dem die beiden Neunheiten zittern!

Der Wächter erhebt sich vor dir,
30 das Neumondsfest wird dir gefeiert,
auf daß du erscheinest am Monatsfest.
Fahre südwärts über den See,
quere den Ozean,
denn du bist es, der steht, ohne zu ermüden,
35 der in Abydos residiert.

Du bist strahlkräftig im Lichtland,
du dauerst im >Land der Dauer<.

Deine Hand wird ergriffen von den >Ba's von Heliopolis<,
deine Hand wird erfaßt von Re,
40 dein Kopf wird erhoben durch die beiden Neunheiten.
Sie setzen dich ein, Osiris,
an der Spitze der beiden Landeskapellen der Ba's von Heliopolis.
Du lebst, du lebst,
erhebe dich!

Der Text erzählt keine Geschichte, sondern er deutet kultische Handlungen und ihren situativen Rahmen auf ein götterweltliches Ereignis hin aus, das zeitlich weit ausgreift in eine Vor- und eine

Folgegeschichte und sich zu einem mythischen Handlungsaufbau ausweitet. Die kultische Situation ist die Nachtwache in der Balsamierungshalle (vgl. die deutlichen Anspielungen auf die Balsamierungssituation in den Versen 12-21), die Kulthandlung der Auftritt der beiden Klagefrauen in den Rollen von Isis und Nephthys, wie sie aus vielen späteren Totentexten und Rezitationen im Osiriskult bekannt ist. Mittelpunkt dieser (kultischen) Szene ist der auf dem Balsamierungsbett oder im Sarg ausgestreckte Leichnam des toten Königs. Zelebriert bzw. ausgedeutet wird dieser Auftritt als die »Auffindung« der Osiris-Leiche. Die Vorgeschichte dieses Ereignisses ergibt sich fast schon aus den logischen Präsuppositionen dieses Motivs.
Dem »Finden« muß eine Suche vorangehen, wie sie in anderen Pyramidensprüchen ausdrücklich erwähnt wird:

(12) Zu sprechen von Isis und Nephthys:
>Der Schreivogel kommt, der Klagevogel kommt,
das sind Isis und Nephthys.
Sie sind gekommen auf der Suche nach ihrem Bruder Osiris,
auf der Suche nach ihrem Bruder, diesem König Phiops.
(…)

Dem »Daniederliegen« aber muß ein »Niederwerfen«, dem Tod eine Tötung vorangehen:

(13) Du bist gekommen auf der Suche nach deinem Bruder Osiris,
nachdem sein Bruder Seth ihn niedergeworfen hatte
auf seine Seite
auf jener Seite von Geheset.

So ergänzt sich auf der ›mythischen« Ebene der Bedeutung der kultische Vorgang, der Auftritt der beiden Klagefrauen an der Leiche des Königs, um die Vorgeschichte: Isis und Nephthys finden ihren Bruder Osiris, nachdem sie das Land auf der Suche nach ihm durchstreift haben, an einem Ort namens »Nedit« oder »Geheset«, erschlagen von seinem Bruder Seth. Das ist die götterweltliche Vorgeschichte, in deren Licht die Gegenwart - die Beweinung und Einbalsamierung des Königs - gestellt wird. In diesem Licht, und das ist offenbar der Sinn solcher Ausdeutung, wird Verzweiflung überwunden und Handeln möglich. Seth - die Verkörperung der Todesursache — muß zur Rechenschaft gezogen werden für seine Untat. Damit wird der Tod des Osiris zwar nicht ungeschehen gemacht, aber in die gestörte Weltordnung integriert. Ein anderer Pyramidenspruch, der genau dasselbe Rezeptionsschicksal aufweist

wie Nr. 532 und daher zweifellos in denselben Kontext einer Totenliturgie zur Nachtwache in der Balsamierungshalle gehört, ist in diesem Punkt explizit:

(14) Der Himmel ist aufgewühlt,
die Erde bebt.
Horus kommt,
Thoth erscheint,
daß sie Osiris aufrichten auf seiner Seite,
daß sie ihn auftreten lassen vor den beiden Neunheiten.

Erinnere dich, Seth,
nimm es dir zu Herzen,
jenes Wort, das Geb gesagt hat,
jenen Vorwurf, den die Götter gegen dich erhoben haben
im Fürstenhaus von Heliopolis,
weil du Osiris erschlagen hast.

Als du sagtest, Seth:
>Ich habe ihm das nicht angetan<
damit du dadurch mächtig würdest,
indem du gerettet bist und Gewalt bekämst über Horus;

als du sagtest, Seth:
>er war es doch, der mich angriff<
und jener Name von ihm eines >Erdangreifers< entstand;

als du sagtest, Seth:
>Er war es doch, der mich getroffen hat<
und sein Name >Orion< entstand,
mit langem Bein und ausgestrecktem Schritt
an der Spitze von Oberägypten.

Erhebe dich, Osiris,
denn Seth hat sich erhoben,
als er den Vorwurf der Götter hörte,
die über den Vater des Gottes sprachen.

(Gib) Isis deinen Arm, Osiris,
Nephthys deine Hand,
daß du zwischen ihnen gehest.

Dir wurde der Himmel gegeben,
dir wurde die Erde gegeben,
das Binsengefilde,
die Horischen Stätten und die Sethischen Stätten,
dir wurden die Städte gegeben,

dir wurden die Gaue vereint durch Atum;
der das Wort darüber sprach, ist Geb.

Dieser Spruch, der sich auf den Auftritt zweier Priester in den Rollen von Horus und Thoth (es sind die typischen Rollen des »Sem«- und des »Vorlesepriesters«) im Zusammenhang derselben Kultsituation bezieht, die auch Spruch 532 zugrunde liegt, stellt nicht die Klage, sondern die Rechtfertigung in den Vordergrund. Beide Sprüche gehen aus von der Situation des auf seiner Bahre ausgestreckten Toten, beide stellen sie in das Licht der mythischen Situation oder des götterweltlichen Ereignisses: der Auffindung des von seinem Bruder Seth erschlagenen Osiris. Die mythische Ausdeutung ermöglicht Handeln: bei Spruch 532 das Handeln der Klageweiber, die als Isis und Nephthys den Toten beweinen, balsamieren und auferwecken, bei Spruch 477 das Handeln der Priester, die als Horus und Thoth den Toten rechtfertigen, indem sie seinem Mörder den Prozeß machen. Der Tod ist nicht das Ende, sondern der Anfang der Totenriten, und daher ist er auch der Anfang der Geschichte, auf die hin sich diese Riten auslegen. Wenn wir den Mythos dort fassen wollen, wo er zur Sprache kommt, dann werden wir auf den Tod verwiesen als seinen Ausgangspunkt und sein Thema. Der Osiris-Mythos bewältigt die Erfahrung des Todes, indem er dieser scheinbar katastrophalen und hoffnungslosen Situation eine Orientierung gibt, in der es sinnvoll wird, zum Toten zu sagen: »Steh auf!«
»Steh auf!«, »Erhebe dich!« ist als Anruf an den daniederliegenden Toten ein beiden Texten gemeinsames Element. Dieser Anruf kommt auch in anderen Sprüchen der Pyramidentexte an die lOOmal vor, er weitet sich in der späteren Totenliteratur zu langen Rezitationen und Litaneien aus, die diesen Anruf refrainartig wiederholen und die vollkommen eindeutig an den auf der Bahre liegenden Toten oder Osiris gerichtet sind. Die längste dieser »Erhebe dich«-Litaneien steht im Osiris-Heiligtum auf dem Dach des Hathortempels in Dendera aus römischer Zeit. Man kann diese ganzen Rezitationen von den Pyramidentexten bis zu den spätesten Osiris-Mysterien im Sinne einer Gattung als »Erhebe-dich-Sprüche« zusammenfassen. In diesem Anruf als ihrem gemeinsamen Element wird ihr Sinn und ihre Funktion brennpunktartig greifbar. Alle diese Sprüche wenden sich an den ausgestreckt liegenden Toten und rufen ihm, in wechselnden mythischen Begründungen, »Erhebe dich!« zu. Sie haben die Funktion, den Liegenden aufzurichten. Die Geschichte dieser Gattung lehrt, daß der Totenanruf »Erhebe dich« älter sein muß als die Bezugnahme auf Osiris. Es gibt Texte,

in denen sich dieser Anruf zwischen Vater und Sohn vollzieht, ohne jedes mythische Rollenspiel, und man hat wohl mit Recht darin das Fortleben sehr altertümlicher Vorstellungen gesehen. Die in diesem Anruf zum Ausdruck kommende Haltung hat sich also wohl nicht aus dem Osiris-Mythos entwickelt, sondern stellt umgekehrt eine der Wurzeln dieses Mythos dar. Eine aus Vorzeiten überkommene Hoffnung, ein Vertrauen in die Nicht-Endgültigkeit, die »Behandelbarkeit« des Todes und die von diesem Vertrauen getragene Praxis eines uralten Totenkults schaffen sich einen mythischen Rahmen, innerhalb dessen dieses Handeln auch in einer komplexer werdenden Welt weiterhin sinnvoll bleibt. Das Besondere dieses mythischen Handlungsrahmens ist, daß in ihm die Trauer und die Hoffnung gleichermaßen ihren Ort und ihr Recht haben. Osiris ist ebenso der Gegenstand der rückwärts gewandten Klagen, die dem Gefühl des Verlusts entspringen, wie der vorwärts blickenden Handlungen, die vom Vertrauen in die Restituierbarkeit einer gestörten Ordnung getragen sind. Der Mythos weitet den Zeithorizont der »Totensituation« nach vorwärts und rückwärts aus und öffnet den Bannkreis des Todes. All das gewinnt in Osiris Gestalt: er ist der beweinte und der aufgerichtete Gott, der den Tod erlitten und überwunden hat. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Gestalt des Gottes Osiris aus den Totenriten und der in ihnen zum Ausdruck kommenden Haltung zum Tode heraus entwickelt ist. Diese Genese behaupte ich nur für den Mythos, nicht für die Gestalt des Gottes. Osiris ist ein großer Gott, der mehr und anderes verkörpert als den »toten Vater« und »Gatten«, in dem die Totenriten ihr mythisches Urbild finden. Auch Seth ist ein großer Gott, mehr und anderes als die Personifikation der Todesursache. Aber dieses sind die Rollen, die der Mythos ihnen zuweist. Der Mythos ist keine Theologie, *er fragt nicht nach dem Wesen der Götter, sondern er umstellt menschliches Handeln mit einer sinngebenden Geschichte.* »Die Erkenntnis«, schreibt Nietzsche, »tötet das Handeln. Zum Handeln gehört das Umschleiertsein durch die Illusion.« Der Mythos webt diese Schleier. Das ist freilich lieblos formuliert angesichts einer »Illusion«, die Jahrtausende getragen hat. Erst im nachhinein läßt sich bestimmen, welche Sicht der Mythos verhängt hat. Für die Betroffenen öffnet er im Gegenteil eine verhängte Gegenwart.

5.5.2 II: *Empfängnis und Geburt des Kindes*

Osiris ist der Gott, der daniederlag und aufgestanden ist, der mythische Präzedent und Garant dafür, daß man auch zum toten König - und später zu jedem Toten - sagen kann: »Steh auf!« Sein

Aufstehen gibt diesem Anruf seinen Sinn. Diese Rolle des Osiris hat bekanntlich dazu geführt, daß er in eine Reihe gestellt wurde mit den »sterbenden und auferstehenden« Vegetationsgöttern Vorderasiens : Tammuz, Attis, Adonis. Das mag für den Gott bis zu einem gewissen Grade zutreffen. Zweifellos hat Osiris eine Beziehung zum Vegetationszyklus und zu anderen Prozessen eines Stirb-und-Werde in der Natur. Auch im Ritus finden sich auffallende Gemeinsamkeiten, so die Anlage schnellsprießender Miniaturbeete im achttägigen Festzyklus, wie sie auch für Adonis bezeugt sind. Vielleicht sind es diese Züge im Wesen des Gottes, die ihn für seine Rolle im Mythos prädestinierten. Der Mythos jedoch unterscheidet sich in ganz wesentlichen Merkmalen von den Mythen vorderasiatischer Vegetationsgötter. Der wichtigste Punkt ist, daß er zwei Generationen umgreift. Osiris ersteht im Sohn; er selbst verbleibt als der »Tote Vater« im Jenseits, dessen Königsherrschaft ihm übertragen wird. Auf diesen Punkt werden wir unter 5.5.5 noch zurückkommen, aber er ist schon hier wichtig, um die Bedeutung verstehen zu können, die die posthume Zeugung des Sohnes im Ganzen der Geschichte besitzt. Osiris ersteht nicht vom Tode und kehrt nicht ins Diesseits zurück; aber er wird durch die Riten der Beweinung, Einbalsamierung und Verklärung so weit aus dem Todesschlaf auferweckt, daß Isis von ihm den Sohn empfangen kann, der den Tod des Vaters rächen und dadurch in gewisser Weise heilen wird.

Die Empfängnis des Horus gehört demnach noch zu den Totenriten. So verwunden es nicht, daß es vornehmlich Totentexte sind, die darauf Bezug nehmen. Die wichtigste Stelle aus den Pyramidentexten haben wir bereits oben angeführt als Beispiel (7) in Kap. 4.1 (Pyr 632). Horus ist die mythische Rolle des Sohnes und Thronfolgers. Er führt das Begräbnis des Vaters durch, und sein Auftreten in diesem Ritual wird durch den Mythos seiner posthumen Zeugung ebenso im Sinne einer legitimierenden Vorgeschichte begründet, wie der Geburtsmythos des Königs die legitimierende Vorgeschichte zur Krönung darstellt. Die Horus-Rolle wächst dem Sohn und/oder Thronfolger erst beim Tod des Königs zu, daher wird er durch diesen Tod als Horus neu geboren. In den Sargtexten hat sich ein langer Text erhalten, der aus einem Kultdrama der Horus-Geburt stammen muß:

(15) Ein Blitz fährt herab, die Götter fürchten sich.
Isis erwacht, schwanger vom Samen ihres Bruders Osiris.
Die Frau erhebt sich eilends,
frohen Herzens über den Samen ihres Bruders Osiris.

Sie sagt: »O ihr Götter,
ich bin Isis, die Schwester des Osiris,
die über den Vater der Götter weint;
Osiris, der das Gemetzel der beiden Länder schlichtete,
sein Same ist in meinem Leib.
Ich habe die Gestalt eines Gottes geknüpft im Ei,
als Sohn dessen, der an der Spitze der Neunheit steht,
auf daß er die Herrschaft antrete über dieses Land,
der Erbe seines Vaters Geb,
der Fürsprache einlegen wird für seinen Vater,
der Seth töten wird, den Feind seines Vaters Osiris.

Kommt, ihr Götter,
und beschützt ihn im Inneren meiner Vulva.
Wisset in euren Herzen,
daß er euer Herr ist, dieser Gott in seinem Ei,
gewaltig an Gestalt, der Herr der Götter,
größer und schöner als sie,
geschmückt mit zwei Federn aus Lapislazuli.

Oho, sagt Atum,
dein Herz ist weise, o Frau!
Woher weißt du denn, daß dieser der Gott ist,
der Herr und Erbe der Neunheit,
den du im Innern des Eis machst?

Ich bin Isis, die »strahlkräftiger« ist
und erlauchter als alle Götter!
Es ist ein Gott in meinem Leib,
der Same des Osiris ist er.

Da sagte Atum: wenn du schwanger bist, sollst du dich verstecken, Jungfrau,
damit zu gebierst, womit du schwanger bist, gegen die (= gegen den Willen der) Götter!
Denn wahrlich, er ist der Same des Osiris.
Nicht soll kommen jener Widersacher, der seinen Vater getötet hat!
Er wird sonst das Ei zerstören in seinem Kindesstadium.
Der Zauberreiche (Seth) soll vor ihm erschrecken.

Der Text geht noch weiter, aber die angeführten Passagen mögen genügen, um die mythische Situation, das götterweltliche Ereignis darzustellen, auf das hier in der dramatischen Form von Wechselreden Bezug genommen wird. In den Sargtexten soll der Spruch dem Toten dazu dienen, sich in einen Falken zu verwandeln, d. h. die dem Horus eigentümliche Gestalt anzunehmen. Das ist aber klär-

lieh eine sekundäre Verwendung dieses Textes, dessen eigentliche Herkunft in einem kultischen Drama gesucht werden muß, ähnlich dem Drama der Gottesgeburt, das als Transformation des königlichen Geburtsmythos in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit begangen wird.

5.5.3 III: Die Geburt und Aufzucht des Kindes

Mit der Empfängnis des Sohnes nimmt die erste Sequenz götterweltlicher Ereignisse ein Ende; zugleich legt dieses Ereignis den Keim für eine neue Sequenz, in der Horus die Hauptrolle spielen wird. Die Totentexte beziehen sich vor allem auf die erste Sequenz, in der Osiris im Vordergrund des Geschehens steht, denn Osiris ist ja die Identifikationsfigur des Toten, der mythische Präzedent, an dessen Schicksal einer Heilung vom Tode die Texte den Toten teilhaben lassen sollen. Handelt es sich bei ihnen um eine Art Toten-Heilungszauber, so sind die Texte, die sich um III gruppieren, in der Mehrzahl Heilungszaubertexte im eigentlichen Sinne. Das Horuskind ist die Identifikationsfigur des Kranken. In dem Episodenzyklus um III ist Osiris abwesend. Einmal heißt es in einem Heilungszaubertext, er sei »spazieren gegangen«:

(16) Horus war ein Kind im Innern des Nestes.
Ein Feuer war gefallen in seine Glieder,
er kannte es nicht, es kannte ihn nicht.

Seine Mutter war nicht da, es zu beschwören,
sein Vater hatte sich aufgemacht, spazieren zu gehen
mit Haphap und Amset.

Der Sohn war klein, das Feuer stark,
niemand war da, ihn davor zu retten.

Da kam Isis heraus aus dem Arbeitshaus
zur Zeit, da sie ihren Faden löste.

»Komm, meine Schwester Nephthys,
mit mir, begleite mich!
Ich war taub, mein Faden umfing mich.

Gib mir meinen Weg frei, daß ich mache, was ich vermag,
daß ich ihm es lösche mit meiner Milch
und mit dem gesunden Wasser zwischen meinen Schenkeln!«

Von solcher Art sind die meisten Texte, in denen der Abschnitt III des Osiris-Mythos: die Aufzucht des Kindes, zur Sprache kommt:

(17) Ich bin Isis, die schwanger war mit ihrem Nestling,
die den göttlichen Horus trug.
Ich gebar Horus, den Sohn des Osiris
im Falkennest in Chemmis.
Ich jubelte darüber gar sehr,
weil ich den Rächer seines Vaters erblickte.

Ich verbarg ihn, ich versteckte ihn
aus Furcht vor >Jenem< (Seth),
ich durchwanderte bettelnd Jamu
aus Furcht vor dem Übeltäter.
Ich verbrachte den Tag (Nahrung) suchend (für) das Kind,
um für es zu sorgen.

Ich kehrte zurück um Horus zu umarmen,
ich fand ihn, den schönen Horus aus Gold,
das hilflose Kind, das Vaterlose,
wie er die Ufer benetzt hatte mit dem Wasser seiner Augen
und dem Speichel seiner Lippen,
schwach sein Leib, matt sein Herz,
und die Gefäße seines Körpers schlugen nicht.

Ich stieß einen Schrei aus: »Ich bin es doch, ich!«
aber das Kind war zu schwach zu antworten.
Meine Brüste waren voll, (sein) Leib war leer,
(sein) Mund verlangte nach seiner Nahrung.
Der Brunnen lief über, aber das Kind dürstete.
Mein Herz lief fort von seinem Platz vor großer Furcht.
Das hilflose Kind verweigerte den Krug, es war zu lange allein gewesen.
Ich fürchtete mich, weil niemand mir zu Hilfe kam,
weil mein Vater in der Unterwelt, meine Mutter in der Totenstadt
mein älterer Bruder im Sarg war
und der andere in Feindschaft,
ausdauernd in der Aggressivität seines Herzens gegen mich,
und meine jüngere Schwester war in seinem Haus.

So beginnt einer der längsten Heilungszaubertexte gegen Skorpionbiß. In der ägyptischen Medizin wurde viel gezaubert, und solche magischen Heilungen waren ein bevorzugter Anlaß für das zur Sprache bringen von Mythen. Abgesehen von einigen Werken der ramessidischen Unterhaltungsliteratur (von denen wir eines unter 5.5.4 näher betrachten wollen) bieten solche Heilungszaubertexte die ausführlichsten mythischen Erzählungen. Unter diesen spielt der Osiris-Mythos eine dominierende Rolle: aber fast ausschließlich in seinem Abschnitt III. Die Hilflosigkeit des Horuskindes ist

das Urbild aller Patienten, die magische und mütterliche Schutzkraft der Isis das Urbild ärztlicher Hilfe.

Anstatt in ihnen nur Ausschnitte aus dem Osiris-Mythos zu sehen, kann man diese Texte auch als einen ganz selbständigen Mythenkreis auffassen, als Mutter-und-Kind-Mythen, die ihren Sinn in sich tragen und weder I und II als Vorgeschichte voraussetzen, noch IV und V als Folge im Blick haben. Diese Mythen haben ihr eigenes Personarium - Isis mit dem Horuskinde - und vor allem ihren eigenen Schauplatz, Chemmis. Chemmis ist ein mythischer Ort im Delta, versteckt und unzugänglich, wo Isis das Horuskind in vollkommener Verborgenheit aufzog. Mythische Orte sind überall und nirgends, so wie auch mythische Zeiten, nach der berühmten Definition des Sallustios, »nie geschehen sind, aber immer sind«. Ein Tempel kann, irgendwo im Lande, den mythischen Ort vergegenwärtigen. So versteht sich z.B. das Hathorheiligtum der Königin Hatschepsut in Der el-Bahari als eine Vergegenwärtigung dieses mythischen Ortes Chemmis und zeigt damit, daß die Strahlkraft dieses »Ikons« weit über den Heilungszauber hinausreichte. Im Allerheiligsten der Hathorkapelle war das Bild einer Kuh dargestellt, die aus dem Papyrusdickicht von Chemmis heraustrat und an deren Euter kniend das Königskind leckt. Der Kuh ist folgende Rede beigeschrieben:

(18) Ich bin zu dir gekommen, meine geliebte Tochter Hatschepsut,
um deine Hand zu küssen und deine Glieder zu lecken,
um Deine Majestät mit Leben und Heil zu durchdringen
wie ich es für Horus getan habe
im Papyrusdickicht von Chemmis.
Ich habe Deine Majestät gesäugt an meiner Brust,
ich habe dich erfüllt mit meiner >Strahlkraft<,
mit jenem meinem Wasser des Lebens und des Heils.
Ich bin deine Mutter, die deinen Leib aufzog,
ich habe deine Schönheit geschaffen.
Ich bin gekommen, dein Schutz zu sein
und dich von meiner Milch kosten zu lassen,
auf daß du lebest und dauerst durch sie.

Hier ist das Mutter-und-Kind-Ikon vollständig aus dem Zusammenhang des Osiris-Mythos herausgelöst. Isis, die in diesem Fall mit Hathor verschmilzt, ist als Mutter des Horuskindes nicht nur die große Heilerin, sondern auch die Spenderin des legitimen Königtums. Mit ihrer Milch heilt sie nicht nur die Krankheit, sondern macht sie das Kind zum König, »schafft«, wie der ägyptische Terminus lautet, »seine Schönheit«. Isis ist die »Königsmacherin« par

excellence. Noch in dem griechisch überlieferten »Orakel des Töpfers« aus der Ptolemäerzeit, in dem offenbar eine oppositionelle Richtung zu Wort kommt, heißt es von dem geweissagten Heilskönig, daß er »von der Sonne kommt und von der großen Göttin Isis inthronisiert wird«. Der König tritt in der Rolle des Königskindes in die Konstellation zur Muttergöttin Isis, um mit ihrer Milch das Horuskönigtum in sich aufzunehmen. In Ägypten ist der legitime, heilbringende König nicht der »Gesalbte«, sondern der »Gesäugte«. Viele Tempelreliefs vornehmlich des Neuen Reichs stellen ihn in dieser Rolle dar, in den Armen und an der Brust der Muttergottheit Isis.

5.5.4 IV: *Der Kampf zwischen Horus und Seth*

Wenn man bei den Erzählungen um III - Geburt und Aufzucht des Horuskindes - den Eindruck gewinnen konnte, daß es sich hier um verhältnismäßig eigenständige Mythen handelt, die ihren Sinn nicht aus dem übergreifenden Handlungszusammenhang des Osiris-Mythos erhalten, sondern aus dem ihnen zugrundeliegenden »Ikon« der Gottesmutter mit dem Kinde, so muß im Falle von IV eine derartige Eigenständigkeit der hierher gehörenden Kampfmythen als erwiesene Tatsache gelten. Bei IV verbinden sich in einer kaum mehr entwirrbaren Weise

1) das »Ikon« des antagonistischen Brüderpaars, in dessen Kampf und nachfolgender Versöhnung sich die Idee des ägyptischen Reiches als einer »dualen Einheit« oder »vereinigten Zweiheit« verkörpert, und

2) das »Hamlet«-Motiv des Sohnes, der an seinem Onkel den Tod seines Vaters rächen und sich dadurch die Krone gewinnen muß.

In beiden Überlieferungskomplexen geht es um einen Streit, in beiden heißen die Kontrahenten Horus und Seth, in beiden werden sie »Brüder« genannt (auch wenn es sich in (2) um Neffe und Onkel handelt), in beiden geht es um die Königsherrschaft über Ägypten. In (1) jedoch ist von Osiris nicht die Rede, Seth ist kein Mörder, Horus kein Rächer. Ihr Streit hat kein anderes Motiv als den Antagonismus von Süd und Nord, Ober- und Unterägypten, der möglicherweise eine historische Grundlage hat (Oberägypten als eine primär nomadische, Unterägypten als eine vorwiegend bäuerlich-seßhafte Gesellschaft), vielleicht aber auch nur dem typisch ägyptischen Denken in Gegensätzen entspringt. Denn dieser Streit, bei dem Seth dem Horus ein Auge und Horus dem Seth die Hoden ausreißt, ist wiederum nichts anderes als die Vorgeschichte, in deren Licht ein gegenwärtiger Zustand ausgedeutet werden soll: die Globalität der pharaonischen Herrschaft und der (innere) Frieden

der beherrschten Sphäre wird in diesem Ikon des streitenden und versöhnten Brüderpaares ausgedrückt als das Resultat einer Vereinigung und einer Versöhnung. Der Kampf liegt immer zurück, die Gegenwart wird gekennzeichnet durch die Balance der versöhnten Gegensätze und der vereinigten Teile. Seth wird hier nicht eigentlich besiegt, geschweige denn verteufelt und vertrieben; der Gegensatz wird vielmehr aufgehoben in einer höheren Einheit, in der beide Brüder in ihrem Antagonismus ihr Recht und ihren Platz finden. Im König verkörpern sich nach dieser offenbar sehr alten Anschauung Horus *und* Seth.

Bei (2), im Zusammenhang des Osiris-Mythos, verändern sich die Akzente des Kampfes zwischen Horus und Seth in sehr entscheidender Weise. Seth ist Mörder, Horus ist Rächer, Seth ist stark, aber im Unrecht, Horus ist schwach, aber er hat das Recht auf seiner Seite. Zwischen Recht und Unrecht kann es keine Balance, keine Aussöhnung geben. Zwar spielt auch in den zu (2) gehörenden Erzählungen die physische Konfrontation eine gewisse Rolle, einfach deswegen, weil Seth ein gewalttätiger Gott ist; entscheidend aber ist, daß hier der Konflikt den Charakter eines Rechtsstreits annimmt, der in der »Halle des Geb« bzw. im »Fürstenhaus« von Heliopolis ausgetragen wird, vor den beiden »Neunheiten« als Richterkollegium, Geb als Vorsitzendem - oder auch Atum - und Thoth als Protokollanten. Der Streit zielt hier auf ein Ergebnis ab, bei dem einer der »beiden Herren« definitiv von der Herrschaft ausgeschlossen sein wird.

Bei dieser sauberen Trennung der Motive und Verteilung auf zwei zumindest ursprünglich voneinander unabhängige Mythenkreise handelt es sich um ein theoretisches Konstrukt. In der Wirklichkeit der Texte mischen sich diese Motivkomplexe in vielfältiger Weise. Die Umdeutung, die der Kampfmythos von Horus und Seth im Rahmen des Osiris-Mythos erfährt, setzt die ursprüngliche Konstellation nicht außer Kraft. Beide, die »Konstellation der Vereinigung der beiden Länder« und die »Konstellation der Rache des Mordes am Vater«, koexistieren in der ägyptischen Überlieferung und durchdringen sich gegenseitig. Von allen Basis-Ikonen oder Konstellationen des Osiris-Mythos ist IV die am weitesten verbreitete. Auch das hängt mit den beiden hier zusammengeflossenen Traditionsströmen zusammen. Der Thronfolgeprozeß zwischen Horus und Seth wird zum Urbild des Totengerichts und der »Rechtfertigung«, durch die jeder Verstorbene über den Tod zu triumphieren hofft. Daher finden sich zahlreiche Bezugnahmen auf IV in Totentexten:

(19) Aufgehackt ist die Erde,
nachdem die beiden Genossen (Horus und Seth) gekämpft,
nachdem ihre Füße den Gottesteich ausgehoben haben in
Heliopolis.

Thoth kommt, bekleidet mit seiner Würde,
nachdem Atum ihn ausgezeichnet hatte vor den beiden Kräften
(Horus und Seth), die darüber zufrieden sind,
damit der Kampf aufhöre und der Streit ein Ende finde,
damit die Flamme gelöscht werde, die herausgekommen war,
damit die Röte beruhigt werde vor dem Götterkollegium,
wenn es niedersitzt, um Recht zu sprechen vor Geb.

Seid gegrüßt, ihr Fürsten der Götter!
NN ist gerechtfertigt vor euch an diesem Tage,
wie Horus gerechtfertigt wurde gegenüber seinen Feinden
an jenem Tage der Krönung.
Möge er (NN) froh werden bei euch,
wie Isis froh wurde
an jenem ihrem schönen Tag des Gesanges,
als ihr Sohn Horus die beiden Länder in Triumph ergriffen hatte.

Seid gegrüßt, Kollegium des Gottes,
das Recht sprechen soll über Osiris NN
wegen dessen, was er gesagt hat, als er (noch) unwissend war,
als es ihm gut ging, bevor er noch Schmerzen hatte!
Geht um ihn herum, stellt euch hinter ihn,
damit Osiris NN gerechtfertigt werde vor Geb, dem Erbfürsten
der Götter,
durch jenen Gott, der ihn richten soll nach seinem Wissen,
nachdem er aufgetreten ist, seine Feder an seinem Kopf
und seine Gerechtigkeit vor ihm,
indem seine Feinde in Kummer sind,
und er alle seine Habe im Triumph in Besitz genommen hat.

Sei gegrüßt, Thoth, in dem der Frieden der Götter ist,
mit allen Kollegien, die mit dir sind!
Befiehl, daß sie herauskommen, NN entgegen,
damit sie hören, was er alles schönes sagt an diesem Tage,
denn er ist ja diese Feder, die im Gottesland aufgeht,
die Osiris seinem Sohne Horus gebracht hat,
damit er sie auf seinem Kopf befestige als Abzeichen
seiner Rechtfertigung gegenüber seinen Feinden.
Er ist es, der dem Seth seine Hoden zerquetscht hat,
er geht nicht unter und stirbt nicht
(usw.)

In diesem Text aus einer in den Sargtexten aufgezeichneten Totenliturgie wird zunächst der Bruderkampf zwischen Horus und Seth - im Sinne von (1) - mit dem mythischen Thronfolgeprozeß des Horus - im Sinne von (2) - verknüpft und dieser dann als das Urbild eines Prozesses dargestellt, in welchem der Verstorbene »heute«, d. h. wohl noch am Todestag selbst, gegenüber seinen Feinden obsiegen und »Rechtfertigung« erringen will. Daraus entsteht dann später die Idee des Totengerichts, bei dem sich jeder Verstorbene vor dem Tribunal des Osiris in der »Halle der beiden Wahrheiten« verantworten muß. Aber noch in einem königlichen Totentext der 19. Dyn. (um 1220 v.Chr.) trifft man auf den mythischen Thronfolgeprozeß als Präzedenzfall der Totenrechtfertigung:

(20) Ich (die Göttin Neith) bringe dir Geb, daß er nach dir schaue,
ich gebe, daß er von dir sagt: »Mein ältester Sohn«,
daß er von dir sagt: »Ihm gehört mein Amt!«
»Schlecht ergehe es dem Schlechten, Mangel leide der Mangelhafte!«
(. . .) Geb spricht zu Osiris in Anwesenheit der Neunheit und der beiden Landeskapellen:
»(. . .) Die Rechtfertigung gehört dem Osiris König Merenptah.
Er preist dich (Osiris) als König der Götter.
Unterwelt und Westen sind in seiner Hand,
während die beiden Länder seinem Sohne Horus gehören.«
(. . .) Thoth schreibt es für dich auf,
gemäß dem Ausspruch des Re-Atum.

Das ist kein uralt-überlieferter Totentext, sondern ein Text, der eigens für den König Merenptah (Ende 13. Jh. v.Chr.) verfaßt wurde. Noch in dieser Zeit, anderthalb Jahrtausende nach der Zeit der großen Pyramidenerbauer, hat das Mythologem vom Rechtsstreit zwischen Horus und Seth im »Fürstenhaus« von Heliopolis nichts von seiner explanatorischen Kraft eingebüßt. Der Urteilsspruch, der dem Horus in diesem Prozeß zuteil wurde - *m3*^{c} *brw,* »wahr an Stimme«, d. h. er hat Recht in bezug auf seine Aussage - bildet seit dem Mittleren Reich einen obligatorischen Zusatz hinter dem Namen jedes Verstorbenen. So wie Horus aus seinem Rechtsstreit mit Seth, möchte jeder Verstorbene »gerechtfertigt« aus den Prüfungen hervorgehen, die über sein Jenseitsschicksal entscheiden. Der Thronfolgeprozeß bildet die mythische Vorgeschichte, in deren Licht er die gegenwärtige Situation, das »Heute« seiner Ankunft im Totenreich, auslegt, auch wenn es in diesem Prozeß um etwas ganz anderes als das »ewige Leben«, nämlich um die Herrschaft über Ägypten ging.

Die Herrschaft über Ägypten, d. h. die Stunde ihres Antritts bei der Thronbesteigung eines neuen Königs, muß man daher wohl als die eigentliche Situation ansehen, die durch den Mythos vom Rechtsstreit zwischen Horus und Seth in das Licht einer sinngebenden Vorgeschichte gestellt wird. In der Tat finden sich in Königsinschriften zahllose Anspielungen darauf, daß der König »die beiden Anteile« in seiner Hand vereinigt, also das nach dem Tode seines Vorgängers strittig gewordene, unter rivalisierenden Prätendenten aufgeteilte Erbe wieder zusammengefaßt und in seiner Gesamtheit angetreten hat. In diesen eher politischen Funktionszusammenhang gehört wohl auch eine Aufzeichnung des Mythos, die König Schabaka aus der 25. Dyn. (um 700 v. Chr.) von einer wurmzerfressenen Papyrusvorlage auf Stein kopieren ließ. Über das Alter der Vorlage gehen die Meinungen um 2000 Jahre auseinander: die einen setzen sie an den Anfang der ägyptischen Geschichte, andere ins Alte Reich sowie neuerdings auch in die Ramessidenzeit und in die Zeit des Schabaka selbst. Die Schwierigkeit, diesen Text zu datieren, sagt etwas aus über die unverminderte Aktualität des Mythos. Gerade der hier interessierende Abschnitt paßt ebensogut ins Alte wie ins Neue Reich:

(21) (Es befahl Geb, der Erbfürst der Götter),
daß sich ihm die Neunheit versammle.
Er schied Horus und Seth
und verhütete, daß sie weiter stritten,
indem er Seth als König von Oberägypten einsetzte im Südland
bis zu dem Ort, an dem er geboren war, in *Sw.*
Und es setzte Geb den Horus ein als unterägyptischen König im Nordland
bis zu dem Ort, an dem sein Vater ertrunken war in *Psst-t3wj.*

So stand Horus über der einen und Seth über der anderen Stätte.
Sie einigten sich über die beiden Länder in *Ajan;*
das ist die Abgrenzung der beiden Länder.
(…)

Es bedauerte aber Geb,
daß der Anteil des Horus gleich dem Anteil des Seth war.
Und so gab Geb sein Erbe dem Horus,
denn er ist der Sohn seines Sohnes, seines Erstgeborenen.

Geb spricht zur Neunheit: »Ich habe bestimmt Horus - dich - zum Thronfolger, die allein. (. . .)«
Da stand Horus auf (als König) über dem Land.
(…)

Es geschah, daß Binse und Papyrus angebracht wurden am
Doppeltor des Ptahtempels:
das bedeutet Horus und Seth, die sich vertrugen und verbündeten - sie verbrüderten sich, auf daß sie nicht mehr stritten
an irgendeinem Ort, zu dem sie gelangten.

Diese Fassung verbindet die beiden Überlieferungskomplexe, den Bruderkampf, der mit einer Versöhnung, und den Rechtsstreit, der mit einer Verurteilung endet, in der Weise, daß zuerst die versöhnten Brüder gemeinsam über das geteilte Erbe herrschen, und dann Geb sein Urteil revidiert und Horus als Alleinerben über das geeinte Reich einsetzt. Aber obwohl Seth durch das revidierte Urteil von der Herrschaft ausgeschlossen wird, hebt der Text abschließend noch einmal das Versöhnungsmotiv hervor. Für den Ägypter scheinen sich diese beiden Aspekte nicht auszuschließen, sondern gleichermaßen bedeutsam zu sein: der Aspekt des *versöhnten Antagonismus,* wie ihn das erste Urteil herausstellt, und der Aspekt der *ungeteilten Alleinherrschaft,* wie ihn das zweite Urteil proklamiert.

Man hat in diesem Mythos immer historische Reminiszenzen der »Reichseinigungszeit« erblicken wollen, in der sich Ober- und Unterägypten als rivalisierende Häuptlingstümer gegenüberstanden, Oberägypten zunächst die Oberhand über das Delta gewann, dann aber mit der Einrichtung eines Gesamtreiches mit Sitz in Memphis die unterägyptische Kultur aufgrund ihres höheren zivilisatorischen Niveaus tonangebend wurde. Ein solcher historischer Bezug scheint jedoch viel zu eng. Die geschichtliche Wirklichkeit dieses Mythos liegt sicher nicht in den einzelnen Episoden der Handlung, sondern in dem axiologischen System, das er auf erzählende Weise begründet. Werte wie Überwindung von Antagonismen, Ausbalancierung von Gegensätzen, Versöhnung und Vereinigung der streitenden Parteien, Integration der Teile, Erzielung übergreifender Ganzheit, Vereinigung der Herrschaft in *einer* Hand usw. besitzen für den Ägypter aller Epochen eine aktuelle Evidenz. Die gesamte ägyptische Geschichte ist gekennzeichnet durch die immer wiederholte Anstrengung, gegen die gleichsam natürliche Tendenz zum Zerfall die Einheit des »Doppelreiches« durchzusetzen und aufrechtzuerhalten. Der Thronfolgestreit zwischen Horus und Seth ist das mythische Urbild einer historischen Wirklichkeit, die immer gegenwärtig war und in der Zeit, aus der die Niederschrift dieses Textes stammt, eine ganz besondere Aktualität gewonnen hatte. Die Könige der 25. Dyn. stammten aus Napata am 4. Katarakt, und waren aus ihrer nubischen Heimat in Ägypten eingefallen mit dem

Ziel, die in eine Vielzahl einzelner Fürstentümer zerfallene Königsherrschaft wieder in einer Hand zu vereinigen. Ihre Politik war von denselben Werten der Versöhnung, Vereinigung und Zentralisierung getragen, wie sie der Mythos vom Rechtsstreit zwischen Horus und Seth entfaltet.

Von allen Mythen des Osiris-Zyklus ist der Komplex der Horus-und-Seth-Mythen der am weitesten verbreitete. Wir haben den Totenglauben und die offizielle Staatslehre als bevorzugte Anwendungsbereiche dieser Geschichten kennengelernt; wir finden sie aber ebenso auch in der Alltagswelt, im Heilungszauber, in den »Loskalendern«, die für jeden Tag des Jahres ein mythisches Ereignis aufführen und danach seine gute oder unheilvolle Eigenschaft bestimmen, und vor allem in einem Werk der ramessidischen Unterhaltungsliteratur, dem Papyrus ehester Beatty Nr. I. Dieser Text, darin das vollkommene Gegenstück zu dem archaisierend-hieratischen Stil des »Denkmals memphitischer Theologie«, erzählt die Geschichte, wie sein Entdecker und Herausgeber, Sir Alan Gardiner, treffend bemerkte, »in the spirit of Offenbach« (22). In burlesker und geradezu satirisch anmutender Weise wird hier das Hin und Her eines Rechtsstreits entfaltet, den eine parteiische, prinzipienlose und ständigem Sinneswandel unterworfene Göttergesellschaft unfähig ist zu entscheiden. Der erste Teil des Textes spielt vor Gericht; beide Seiten plädieren, die Horus-Partei für das Recht des legitimen Erben, die Seth-Partei für das Recht des Stärkeren. Die Meinung abwesender, nicht zur heliopolitanischen Neunheit gehörender Gottheiten, nämlich der Neith und des Widders von Mendes, wird brieflich eingeholt. Als die Meinung der Neunheit zugunsten von Seth umschlägt, protestiert Isis, aber Seth hat Erfolg mit seinem Antrag, die weitere Sitzung auf eine Insel zu verlegen und Isis von der Teilnahme auszuschließen. Der zweite Teil erzählt, wie Isis sich mit List Zugang zur Insel verschafft und, in ein schönes Mädchen verwandelt, den verliebten Seth dazu bringt, unwissend sein eigenes Urteil zu sprechen. Damit scheint der Fall entschieden. Horus wird mit der weißen Krone gekrönt. Seth aber nimmt das Urteil nicht an - und der Prozeß geht weiter, und zwar jetzt in Form von Wettkämpfen. Davon erzählt der dritte Teil. Horus und Seth kämpfen zunächst in Gestalt von Nilpferden gegeneinander; Isis greift mit einer Harpune ein, vermag aber Seth nicht zu töten, da er sie als Schwester anruft. Horus ergrimmt über diese Schonung und schneidet Isis den Kopf ab. Seth findet den in die Wüste Geflohenen und reißt ihm die Augen aus. Die Verletzungen werden jedoch alsbald geheilt und das Spiel geht weiter. Der nächste Wettkampf, in den Seth Horus zu verstricken versucht, ist (ho-

mo)sexueller Natur. Diese Episode ist schon auf einem Papyrus des Mittleren Reichs bezeugt. Besiegt ist, wer den Samen des anderen empfängt. Wieder gelingt es der listenreichen Isis, Seth zu übertölpeln. Horus fängt auf ihren Rat hin den Samen des Seth mit den Händen auf, die ihm Isis abschneidet und durch neue ersetzt. Den mit Hilfe einer Salbe gewonnenen Samen des Horus trägt sie auf das Lieblingsgemüse des Seth auf. Als Seth sich nun vor Gericht seiner »Mannestat« an Horus rühmt, stellt sich heraus, daß vielmehr er selbst der »Besamte« ist. Wieder wird - zum wievielten Male? - das Urteil gefällt: recht hat Horus, unrecht hat Seth. Und wieder kann das Urteil nicht in Kraft treten, weil Seth es nicht annimmt. Zuletzt wird ein Schiffswettkampf vorgeschlagen. Wieder siegt Horus, der ein stuckiertes Holzschiff gebaut hatte, während Seth ein Steinschiff baute, das alsbald versinkt; und wieder bleibt dieser Sieg für Horus folgenlos. Als *ultima ratio* wird ein Brief an Osiris in die Unterwelt geschickt - als ob über seine Meinung der geringste Zweifel bestehen könnte. Tatsächlich aber bringt die Antwort des Osiris die Wende. Osiris appelliert zunächst an die Dankesschuld der Götter ihm gegenüber: hat er doch das Getreide geschaffen, von dem die Gottesopfer dargebracht werden. Mit diesem Argument hat er keinen Erfolg. In einem zweiten Brief führt er eine Drohung ins Feld: seine Macht als Totengott, der alles Lebendige, Menschen und Götter, unterworfen ist. Dieser Trumpf sticht sofort. Selbst Seth ist dagegen machtlos und erkennt endlich das Recht des Horus an. So ist es zuletzt doch das Recht des Stärkeren, das siegt, oder vielmehr: *sub specie mortis* erweist sich die gerechte zugleich auch als die stärkere Sache. Der Rechtsanspruch des Stärkeren klingt nur so lange überzeugend, als man sich unsterblich wähnt. Die an ihre Sterblichkeit erinnerten Götter kehren alsbald, Seth eingeschlossen, zum Prinzip *Maat* zurück, das allein den Tod zu bestehen vermag. Vor dem Argument des Todes vermag einzig der Rechtstitel des Horus zu bestehen. Seth aber wird dadurch entschädigt, daß ihn der Sonnengott zu sich in die Barke nimmt als Helfer im täglichen Kampf gegen Apopis.

In der Fassung des Papyrus ehester Beatty I begegnet uns der Mythos vom Streit zwischen Horus und Seth nicht als eine »Heilige Geschichte«, sondern als ein Stück reiner Unterhaltungsliteratur, genau wie die Liebeslieder, die auf dem Verso dieses Papyrus stehen. Der Text zielt offenbar darauf ab, möglichst viele der in mündlicher und z.T. auch schriftlicher Überlieferung kursierenden Episoden zu einer fortlaufenden Erzählung zusammenzufassen. Man fragt sich, ob und in welchem Sinne man es hier roch mit einem religiösen Phänomen zu tun hat. Die Erzählung bedient sich

eines mythischen Stoffes genau in derselben Weise, wie sich andere Texte der ramessidischen Unterhaltungsliteratur märchenhafter oder historischer Motive bedienen. In der Religionsgeschichte und Ethnologie kennt man den Unterschied zwischen »Heiligen« oder »Wahren Geschichten«, die man nur unter ganz bestimmten Bedingungen erzählen darf, und anderen Geschichten, die man überall und immer erzählen kann. Der Text des Papyrus ehester Beatty I würde zweifellos der zweiten Kategorie zugeordnet werden. Man darf aber nicht vergessen, daß derselbe Stoff auch als »Heilige Geschichte« erzählt wird, z.B. im »Denkmal memphitischer Theologie«, oder auch in einem dramatischen Festspiel des Edfu-Tempels und in einer Reihe exorzistischer Rituale, die aus der Spätzeit überliefert sind. Der Kampf-Mythos von Horus und Seth hat trotz seiner Verweltlichung in der Ramessidenzeit nichts von seiner religiösen Strahlkraft und Verbindlichkeit eingebüßt, im Gegenteil scheint er in der Spätzeit noch dominierender hervorzutreten. Allerdings hat er in diesen Spätformen seinen Charakter entscheidend verändert. Kam es in den älteren Fassungen immer auf den Konsens auch des Seth an, seine Einwilligung und Entschädigung, so wird er in den späten Fassungen bestraft, vernichtet, vertrieben und eindeutig verteufelt. Seth verkörpert das Ausländische, das sich im Laufe jahrhundertelanger Fremdherrschaft immer eindeutiger als das Böse darstellt. Einer seiner Schimpfnamen heißt »der Meder«. In dieser Umdeutung erweist sich noch einmal die Lebendigkeit des Mythos, dessen Wirklichkeit nicht in einer einmaligen, vorgeschichtlichen Vergangenheit gesucht werden darf, sondern aus je gegenwärtigen Erfahrungen gespeist und einer veränderten Gegenwartserfahrung angepaßt wird.

5.5.5 V: *Der Triumph des Horus*

Mit dem Abschnitt V mündet die Geschichte in die Gegenwart und in die Zukunft ein. Der Triumph des Horus bedeutet das Ende des Streits und den Anbruch einer Friedens- und Heilszeit, in der die Maat wieder auf Erden zur vollen Geltung kommt, einer Zeit, die jeder König als die seine in Anspruch nimmt, die aber vermutlich für das Volk oft genug eher ein Gegenstand der Hoffnung als der Erfahrung war. Der »Triumph des Horus« ist das Thema von Festliedern, von denen zahllose Beispiele aus Tempel- und Totentexten überliefert sind, deren eigentlicher »Sitz im Leben« aber wohl das königliche Thronbesteigungs- oder Krönungsfest war. Ein solches Lied auf die Thronbesteigung Ramses' IV. lautet etwa (gekürzt):

(23) O schöner Tag! Himmel und Erde sind in Freuden,
du bist der gute Herr Ägyptens!
Die geflohen waren, sind heimgekehrt in ihre Städte,
die sich versteckt hatten, sind herausgekommen;
die hungerten, sind satt und froh,
die dürsteten, sind trunken;
die nackt waren, sind in feines Leinen gekleidet,
die schmutzig waren, glänzen.
Die in Gefangenschaft waren, sind freigelassen,
die gefesselt waren, freuen sich,
die Streitenden in diesem Lande
sind zu Friedfertigen geworden.
Ein hoher Nil ist aus seinem Quelloch getreten,
um die Herzen des Volkes zu erfrischen.
(…)
Der Sohn des Re Ramses IV., er lebe, sei heil und gesund,
hat das Amt seines Vaters empfangen.
Das gesamte Doppelreich sagt zu ihm:
Schön ist Horus auf dem Thron seines Vaters Amun-Re,
des Gottes, der ihn aussendet,
dieses Herrschers, der jedes Land erobert!

Im Licht des Osiris-Mythos wird die Thronbesteigung eines neuen Königs als eine Heilswende ausgelegt. Die mit dem Tode des Gottes über die Welt hereingebrochenen Leiden haben nun ein Ende. Im Licht einer Vorgeschichte, die von Mord und Totschlag, von Trauer und Angst erzählt, tritt um so strahlender das Heil, die Freude und die Fülle hervor, die die Gegenwart kennzeichnen. Auch der Papyrus ehester Beatty I schließt mit einem solchen die gegenwärtige Situation preisenden Festlied, das dort der Isis in den Mund gelegt ist:

(24) Horus ist als Herrscher aufgestanden,
die Neunheit ist im Fest,
der Himmel ist in Freude.
Sie bekränzen sich, wenn sie Horus sehen,
den Sohn der Isis, wie er aufgestanden ist
als Herrscher - er lebe, sei heil und gesund - von Ägypten.
Die Neunheit, ihr Herz ist froh,
das ganze Land ist in Jubel,
wenn sie Horus, den Sohn der Isis, erblicken,
wie ihm das Amt seines Vaters überwiesen wurde,
des Osiris, Herrn von Busiris.

Die Spätzeittempel, in denen die Götter in Anlehnung an den Horus-Mythos sowohl ein Geburts- als auch ein Thronbesteigungsfest

feiern, sind besonders reich an solchen Jubelliedern. Besonders zum Ritus der »Darreichung des Siegerkranzes« (Kranz der Rechtfertigung) werden solche Lieder angestimmt:

(25) Horus erscheint auf dem Sitz seines Vaters,
das Herz der Isis wird weit.
Horus der Starke hat die beiden Länder im Triumph erobert,
Horus hat die Wereret-Krone empfangen
von seinem Vater Osiris Wannafre-gerechtfertigt.
Horus erscheint auf dem Thron des Geb,
den Himmel auf seinem Kopf,
die Erde unter seinen Füßen,
die Neunbogen versammelt unter seinen Sohlen.
Laßt uns für ihn handeln als Schutzwache!
Jubelruf erschallt im Südhimmel,
Freude herrscht im Nordhimmel,
die Neunheit darin ist in Frohlocken,
die Götter freuen sich:
Horus ist hervorgegangen aus seinem Rechtsstreit
wie Re, wenn er im Lichtland aufgeht!

Derselbe Text steht schon in mehr als 1000 Jahre älteren Gräbern der Ramessidenzeit (13. Jh. v.Chr.), Gräber Nr. 183 und Nr. 184 in Theben, und zeigt damit, daß wir es bei der Überreichung des Kranzes der Rechtfertigung mit einem Ritus zu tun haben, der schon in der älteren Zeit zum Toten- und auch zum Osiris-Kult gehört. Aus derselben Zeit stammt nämlich die Inschrift eines Hohenpriesters des Osiris in Abydos namens Wennefer (Louvre A 66.2), der von sich sagt:

(26) Ich brachte den Kranz der Rechtfertigung
und verklärte den Gott damit.

Das Thema des »Triumphes des Horus« erweist sich als ein Gegenstand weniger von Erzählungen, als festlicher Begehungen - Liedern und Riten -, die in den drei Bereichen des Königtums, Totenkults und Osiriskults ihren festen Platz hatten. Das Grundmotiv dieser Feste und der dazugehörigen Lieder ist die Freude. Nach der Art und Weise zu urteilen, wie der Triumph des Horus in den Liedern zur Sprache kommt, ist man versucht, von einer »Frohen Botschaft« zu reden. Die meisten Lieder beginnen mit dem Anruf »Freuet euch!«. Der Triumph des Horus ist Gegenstand der Verkündigung. Das Geschehen im Inneren des Fürstenhauses, die Rechtfertigung und Krönung des Gottes, soll »allem Volk« verkündet werden:

(27) Freuet euch, ihr Frauen von Busiris:
Horus hat seinen Feind überwunden.
Jauchzet, ihr Einwohner von Edfu:
Horus . . . hat jenen Feind seines Vaters Osiris gefällt.

»Freue dich« sa^t man auch zu Osiris. So spricht vor allem der Verstorbene, wenn er am Tage seines Todes aus der Oberwelt herabsteigt und sich mit einem Hymnus bei Osiris einführt. Er kommt aus dem Diesseits und kann dem Totengott die frohe Botschaft des triumphierenden Horus-Königtums überbringen:

(28) Freue dich, du in der Wüste,
Müdherziger, vereine dich der Freude:
dein Sohn Horus ist gerechtfertigt,
er hat die Insignien des Re empfangen.
Seine Mutter Isis ist in Frieden gekommen,
ihre Hände gefüllt mit Leben und Herrschaft,
und hält die Schutzwache für Wannafre.
Die Götter jauchzen im Himmel,
die Kollegien sind in Jubelrufen,
wenn sie Horus, den Sohn des Osiris
sitzen sehen auf dem Thron seines Vaters.

Oder:

(29) Erfreue das Herz, du in der Wüste,
dein Erbe bleibt auf deinem Thron!
Die Majestät des Horus lebt als König,
Heil und Gesundheit sind bei ihm.
Thoth macht ihm seine Grenze
und setzt ihm seine Annalen fest,
er überweist ihm die Länder als Eigentum
in Anwesenheit des Allherrn.

Was der unlängst Verstorbene dem Totenherrscher verkündet, ist kein mythisches Ereignis *»in illo tempere«,* sondern der gegenwärtige Zustand Ägyptens, der im Licht des Osiris-Mythos den Charakter der wiedergekommenen Heilszeit annimmt. Was mit der Ermordung des Osiris zerstört wurde, hat der jeweils als Horus regierende König wieder gutgemacht. Frieden, Fülle, Gerechtigkeit und Pietät gegenüber dem Totenreich kennzeichnen die Heilsherrschaft des Sohnes, die auch den toten Vater wieder in seine: Rechte einsetzt :

(30) Freue dich, o Herr der Götter,
alle Herzensweite sei mit dir:
Fruchtland und Wüste sind in Frieden

und zinsen deiner Kronenschlange.
Die Tempel sind wohlgegründet auf ihrer Stätte,
die Städte und Gaue
sind gegründet auf ihren Namen.
Man bringt dir Opfer dar
und Litaneien auf deinen Namen;
man ruft dir Lobgesänge zu auf deinen Namen
und bringt deinem Ka Wasserspenden dar,
sowie Totenopfer für die Verklärten in deinem Gefolge.
Man sprengt Wasser auf die Opferkuchen
für die Ba's der Toten in diesem Lande.
Wirkungsvoll ist seine ganze Verfassung,
wie es seine uranfängliche Ordnung gewesen war.

Die Freude über den Triumph des Horus entspricht genau der Trauer über den Tod des Osiris. Beide sind extrem und allumfassend. So wie der Tod die ganze Welt in tiefste Verzweiflung stürzt, versetzt der Triumph alle Welt in höchsten Jubel. Beide Affekte gehören zusammen, als Anfang und Ende der Geschichte, die sich zwischen ihnen ausspannt. Im jährlich wiederkehrenden Festzyklus nimmt das ganze Land daran teil, macht sie jeder Festteilnehmer durch. Wenn das auch in gewisser Weise an Karfreitagstrauer und Osterjubel erinnert, so sei noch einmal hervorgehoben, daß hier, im Osiris-Mythos, zwei Generationen im Spiel sind. Der triumphierende Gott ist ein anderer als der getötete. Osiris ist kein auferstehender Gott, sondern ein Gott, der als Toter durch den Triumph und die Pietät seines Sohnes zu einer neuen, jenseitigen Existenzform kommt und darin das Urbild aller Toten wird.
Es gibt einen ägyptischen Text, einen Hymnus an Osiris, der ungefähr aus der Mitte des 2. Jt. v. Chr. stammt und lange vor Plutarch eine einigermaßen zusammenhängende Darstellung des Mythos gibt. Er zeigt, daß auch den Ägyptern der innere Zusammenhang der hier auf fünf Abschnitte verteilten Episoden bewußt war:

(31) (…)
I Isis, die Mächtige, die Schützerin ihres Bruders,
die ihn suchte, ohne zu ermüden,
die dieses Land durchlief in Trauer
und nicht ruhte, bis sie ihn gefunden hatte,

die Schatten spendete mit ihren Federn
und Lufthauch schuf mit ihren Flügeln,
die das Geschrei anstimmte, das Klageweib ihres Bruders,
die die Tänzer aufbot für den Müdherzigen;

II die seinen Samen aufnahm und den Erben schuf,

III die das Kind säugte in der Einsamkeit, man weiß nicht, wo;
IV die ihn einführte, als sein Arm stark geworden war,
in die Halle des Geh -

die Neunheit freute sich:
»Willkommen, Sohn des Osiris,
Horus mit tapferem Herzen, gerechtfertigter,
Sohn der Isis, Erbe des Osiris!«

Das Richterkollegium der Maat wurde für ihn versammelt,
die Neunheit und der Allherr selbst,
die Herren der Maat waren in ihr versammelt, die das
Unrecht verachten,
zu Rate sitzend in der Halle des Geb,
um das Amt dem zu geben, dem es gehört,
und das Königtum dem, dem es zusteht.
Horus wurde als gerechtfertigt befunden,
ihm wurde das Amt seines Vaters übergeben.

V Er kam bekränzt heraus auf Befehl des Geb,
und ergriff die Herrschaft über die beiden Ufer,
die Weiße Krone fest auf seinem Haupt;
er hat das ganze Land in Besitz genommen,
Himmel und Erde stehen unter seiner Aufsicht.
Die Menschen sind ihm anbefohlen, *pat, rechit, benmemet,*
Ägypten und die Nordvölker,
was die Sonne umkreist untersteht seinem Ratschluß.

Der Nordwind, der Nilstrom, die Flut,
alle Pflanzen, alles Gemüse,
der Korngott gibt alle seine Krauter,
die Nahrung vom Erdboden,
er führt Sättigung herauf und gibt sie in alle Länder.

Alle Welt freut sich, ihre Herzen sind froh,
ihre Brust ist voll Entzücken,
ihre Gesichter jauchzen, während jedermann seine
(des Horus) Schönheit anbetet:
Wie süß ist die Liebe zu ihm bei uns,
sein Liebreiz durchzieht die Herzen.
Groß ist die Liebe zu ihm in jedem Leibe.

Sie haben dem Sohn der Isis seinen Feind ausgeliefert,
gefallen durch seine eigene Gewalttätigkeit;
Böses ist dem Schreihals widerfahren,
der Gewalttat verübte, das Gericht hat ihn ereilt.
Der Sohn der Isis, er hat seinen Vater gerächt,
er, der seinen Namen heiligte und vortrefflich machte.

Die Würde, sie hat ihren Platz eingenommen,
die Ehrfurcht ist fest gegründet entsprechend seinen Gesetzen.
Die Straße ist frei, die Wege sind offen,
wie glücklich sind die beiden Ufer!
Das Unheil ist vergangen, der Verleumder ist geflohen,
das Land ist in Frieden unter seinem Herrn,
festgegriindet ist Maat für ihren Herrn,
dem Unrecht kehrt man den Rücken.

Freue dich, Wannaf re!
Der Sohn der Isis hat die Krone empfangen,
das Amt seines Vaters wurde ihm zugesprochen
in der Halle des Geb.
Re, er hat's ausgesprochen,
Thoth, er hat's aufgeschrieben,
das Kollegium ist's zufrieden.
Dein Vater Geb hat zu deinen Gunsten Befehl ergehen lassen,
und man hat gehandelt, wie er gesagt hat.

Quellennachweise

(1) Hornung, Himmelskuh, l (Text), 37 (Übersetzung). - (2) Ibd., 5 und 38 (Vers 49). - (3) Ibd., 10 und 40 (Vers 105). - (4) Ibd., 12 und 41 (Vers 139). - (5) Ibd., 29 und 48 (Verse 315-20). - (6) Brunner, Gottkönig, 43; Assmann, Zeugung, 27; Urk IV 221. - (7) PT Spruch 600, cf. Otto, Studi Rosellini II (1955) 223-237. - (8) Pyr 1466. - (9) Pyr 1640, vgl. zu ähnl. Aussagen Grapow, in: ZÄS 67 (1931) 34—38; Hornung, Der Eine und die Vielen, 168ff. - (10) CT IV 193d-e, vgl. Hornung, in: Saeculum 22 (1971) 53. - (11) PT Spruch 532. - (12) Pyr 1280-82.- (13) Pyr 972. - (14) PT Spruch 477. - (15) CT Spruch 148. - (16) pMed-London XIV. 8-14, vgl. Assmann, in: GM 25 (1977) 24-27. - (17) Socle Behague ed. A. Klasens, A Magical Statue Base (1952) 22-34, 54-58, 81-98 Text IV; J. F. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, NISABA 9, 1978, Nr. 91. - (18) Urk IV 239-40, vgl. Assmann, Zeugung, 37. - (19) CT Sprüche 7-9. - (20) Assmann, in: MDIK 28 (1972) 54f,, 65f. - (21) H. Junker, Die politische Lehre von Memphis, APAW 1941, 23-36. - (22) A. H. Gardiner, Chester Beatty Papyrus No. I, 8; vgl. auch J. Spiegel, Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth im Pap. Chester Beatty I als Literaturwerk (LAS 9, 1937). - (23) ÄHG Nr. 241. - (24) pChester Beatty I, 16.5-8; Gardiner, LES, 60. - (25) Philae I 257. - (26) R. Anthes, in: Fs zum ISOjährg. Bestehen des Ägypt. Museums zu Berlin (1975), 41. - (27) Edfou VI, 88 s. LL, 105 n.

81. - (28) ÄHG Nr.215, 9-19. - (29) ÄHG Nr.216, 27-33. - (30) ÄHG Nr. 214, 39-55 (Totb 183). - (31) ÄHG Nr. 213, 87-153.

Literaturhinweise

Allgemein zum Problem des ägyptischen Mythos

S. Schott, Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten, UGAÄ 15 (1945)

E. Brunner-Traut, Mythos, in: LA IV, 277-286

Dies., Gelebte Mythen (1981)

J. Assmann, Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, in: GM 25 (1977) 7-43

Ders., Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in: Ders., W. Burkert, F. Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos (OBO 49, 1982), 13-61

a) zur Bildhaftigkeit (»Ikonizität«) äg. Mythen:

E. Hornung, Die Tragweite der Bilder, in: Eranos 48 (1979) 183-237

Assmann, Zeugung (s.o.); RuA, 2. Kapitel

b) zum Mythos von der Himmelskuh:

E. Hornung, Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen (OBO 46, 1982)

c) Zum königlichen Geburtsmythos:

H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs (ÄA 10, 1964)

J. Assmann, Zeugung (s.o.)

d) Zur Kosmogome:

S. Sauneron, J. Yoyotte, La naissance du monde selon l'Egypte ancienne, in: Sources Orientales I, La naissance du monde (1959), 17—91

J. Assmann, Schöpfung, in: LA 5, 677—690

e) Zum Osiris-Mythos:

M. Münster, Untersuchungen zur Göttin Isis (MAS 11, 1968)

J. Gw. Griffiths, The Origins of Osiris and his Cult (1980)

J. Assmann, Das Bild des Vaters im alten Ägypten, in: H. Tellenbach (Hg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte (1976), 29-49

Sechstes Kapitel Vom Sinn der drei Dimensionen. Zusammenfassende Bemerkungen

Zwei Fragen hat die in den vorhergehenden Abschnitten versuchte Darstellung der »impliziten Theologie« der ägyptischen Religion bewußt ausklammern müssen, um auf beschränktem Raum einen Überblick über die wichtigsten Befunde geben zu können; die eine betrifft die Geschichtlichkeit, die andere die Systematik dessen, was wir »Dimensionen der Zuwendung« genannt haben. Wir wollen zum Abschluß dieses Teils wenigstens kurz auf beide eingehen.

6.1 Die (Un-)Geschichtlichkeit der »impliziten Theologie«

Unsere Darstellung der ägyptischen Religion ist bis hierher unhistorisch bzw. »phänomenologisch« vorgegangen. Zur Illustration einzelner Sachverhalte haben wir Quellen von den Pyramidentexten bis zu den griechisch-römischen Tempelinschriften, ja teilweise sogar darüber hinaus bis zum Corpus Hermeticum und anderen (spät)antiken Quellen herangezogen. Dieses Verfahren wäre gänzlich verfehlt, wenn die »ägyptische Religion« unser Thema gewesen wäre. Selbstverständlich ist die ägyptische Religion während jener drei Jahrtausende, aus denen die herangezogenen Textzeugnisse stammen, vielen z.T. tiefgreifenden Wandlungen unterworfen gewesen. Trotz diesen Wandlungen ist es jedoch angebracht, von »der« ägyptischen Religion im Singular zu sprechen. Keine dieser Wandlungen war radikal genug, um die Identität dieser Religion entscheidend zu modifizieren. Während dieser Jahrtausende hat sich niemals ein Bruch ereignet, jenseits dessen das vorhergehende nicht mehr als die eigene Vergangenheit anerkennbar gewesen wäre. Die religiöse Revolution des Echnaton von Amarna hätte wohl einen solchen Bruch bedeutet; aber sie ist Episode geblieben. Noch in den spätesten Jahrhunderten hat man in den allerältesten Texten das Eigene erkannt, auch wenn man sie dabei vielleicht vollkommen mißverstanden hat. Gerade die Spätzeit ist geprägt von der emphatischen Vergewisserung einer alle Epochen umgreifenden kulturellen Identität. Dieses Eigenverständnis der ägyptischen Kultur bezieht sich vor allem auf die Einheit dessen, was wir unter dem Begriff Religion zusammenfassen. Unbeschadet allen historischen Wandels muß es demnach einen hinreichenden Grundbestand konstanter Elemente und Strukturen gegeben haben, der die Einheit

bzw. Selbigkeit des Phänomens garantiert hat. Und es ist genau dieser Grundbestand, den wir unter dem Titel einer »impliziten Theologie« in den Blick zu bekommen versucht haben. Darin liegt ja gerade das »Implizite« dieser religiösen Grundstrukturen, daß sie in kulturelle Tiefenschichten hinabreichen, die dem bewußten Zugriff der Mitglieder dieser Kultur teilweise entzogen sind. Erst ihre Explikation macht sie dem verändernden Zugriff, der theologischen Arbeit zugänglich.

Der (relativen) Ungeschichtlichkeit der impliziten Theologie steht die Geschichtlichkeit der expliziten Theologie gegenüber. Beide zusammen machen die Wirklichkeit einer Religion aus. Das geschichtliche Defizit des ersten Teils unserer Darstellung wird daher kompensiert durch die in erster Linie geschichtliche Orientierung des zweiten Teils.

Allerdings hätten sich die im ersten Teil behandelten Sachverhalte auch unter einem entschieden historischen Gesichtspunkt behandeln lassen. Man hätte nach Entstehungsbedingungen, Blütezeiten und vielleicht auch Krisen und Niedergängen der mit den einzelnen »Dimensionen« verbundenen Vorstellungen und Institutionen fragen können. So könnte z.B. die als »Dritte Zwischenzeit« und somit eher als eine Periode des Niedergangs bezeichnete Epoche der ägyptischen Geschichte zwischen 1000 und 700 v.Chr. als eine Blütezeit der »lokalen« Dimension der göttlichen Zuwendung gelten. In Theben hatte sich bereits im 11. Jh. der »Gottesstaat« etabliert, der vom Gott Amun selbst durch Orakelentscheidungen regiert und vom Hohenpriester verwaltet wurde. Der Hohepriester, der seinen Namen in einen Königsring schrieb, vereinigte in seiner Hand die priesterliche, zivile und militärische Macht. Dieses theokratische Modell, das alle Macht den Tempeln zuwies und dadurch die lokale Dimension der göttlichen Zuwendung enorm in den Vordergrund stellte, setzte sich in den folgenden Jahrhunderten auch an anderen Orten durch. Bald regierten auch in Herakleopolis, Mendes, Athribis usw. die Stadtgötter, vertreten durch ihre Hohenpriester, die zugleich Stadtgrafen und Kommandanten waren. In dieser Zeit wurden die Fundamente gelegt für den religiösen »Feudalismus« der Spätzeit, ja sogar darüber hinaus noch der christlichen Zeit, wo sich die Bischofssitze an den religiösen und nicht an den administrativen Zentren festsetzten.

Was in den theokratischen Herrschaftsformen der dritten Zwischenzeit besonders deutlich hervortritt, ist die politische Bedeutung der kultischen Dimension. Die Herrschaft, die der Stadtgott über Stadt und Gau ausübt, ist die Legitimation der Herrschaft, die sein Hohepriester als Stadtgraf und Kommandant *de facto* ausübt.

Die weltliche Macht legitimiert sich durch ihre kultische Funktion. Das theokratische Modell gibt den Provinzgouverneuren die Möglichkeit, sich aus der Unterordnung unter die zur Theorie verblaßte Oberhoheit des pharaonischen Königtums zu lösen. Der entscheidende Schritt zum Föderalismus und zur Entmachtung des Zentralkönigtums wird in dem Augenblick vollzogen, wo der jeweilige Stadtkommandant als Kult-, Opfer- und Bauherr im Tempel des Stadtgottes auftritt. Ebenso wird dieser Schritt nur dadurch wieder rückgängig gemacht und die zentrale Oberhoheit des pharaonischen Königtums wieder hergestellt, daß sich einzig und allein der Pharao in allen Provinztempeln des Landes als Opfer-, Kult- und Bauherr darstellen läßt. Die an die kultische Dimension gebundene Vorstellung einer irdischen Herrschaft der Gau- und Stadtgötter legitimiert die *de facto* ausgeübte Herrschaft entweder der »Gaufürsten« oder des Königs.

Die politische Komponente der lokalen und kultischen Dimension, die unentwirrbare Einheit von Kult und Herrschaft, macht die Vorstellung von der Ortsansässigkeit der Götter zu einem eminent geschichtlichen Phänomen. Daher ist zu vermuten, daß für die anderen beiden Dimensionen nicht unbedingt dasselbe gilt. Die Vorstellungen von der Heiligkeit des Kosmos, von dem In-Erscheinung-Treten der Götter in den Phänomenen des Himmels und der Natur, müssen sich nicht grundlegend gewandelt haben, ebenso wenig wie das Bewußtsein von der »Strahlkraft« der Sprache, des Heiligen Wortes, die das Göttliche in diesseitigen Vorgängen und Phänomenen zur Erscheinung zu bringen und das Gegenwärtige auf das Ewige hin auszulegen vermag. Im Grunde wissen wir zu wenig, um hier mehr als die konstanten Grundstrukturen ausmachen zu können. Da uns die mündliche Überlieferung verloren ist, läßt sich z. B. nicht entscheiden, ob sich mit den im Laufe der Zeit expliziter werdenden Texten auch die Mythen selbst erst entwickelt haben, oder ob ein von Anfang an reich ausgebildeter Fundus erst allmählich im Bereich der schriftlich aufgezeichneten Aussagen zur Sprache kommt.

6.2 Zur Systematik der »Dimensionen«

Es gibt gewiß eine Menge von Sprachen auf der Erde, von denen man in keiner Bibliothek eine Grammatik findet. Aber ebenso gewiß gibt es keine einzige Sprache, die keine Grammatik besäße. Der Begriff der Grammatik ist ebenso im Begriff »Sprache« impliziert, wie die Praxis bzw. »Performanz« jeweiligen Sprechens die Beherr-

schung der entsprechenden Regeln (»Kompetenz«) voraussetzt, und das ganz unabhängig davon, ob diese Regeln in der gedruckten Form einer Grammatik vorliegen oder nicht. Was hier an der Sprache als dem paradigmatischen Fall kommunikativen Handelns hervortritt, gilt *mutatis mutandis* für alle anderen Formen. Es gibt keine kommunikative »Performanz« ohne die entsprechende »Kompetenz«, keine Praxis ohne Theorie. Es bedarf zusätzlicher Schritte, diese allem Handeln immer schon innewohnende Theorie zum Gegenstand bewußter Reflexion zu machen, sie zu explizitieren, elaborieren und rationalisieren. Das Aufkommen und die Entfaltung solcher metatheoretischer Diskurse hängt ebenso von historischen Umständen ab, wie die Frage, wann und ob überhaupt eine Sprache Gegenstand einer expliziten grammatikalischen Beschreibung wird. Ganz unabhängig von dem Auftreten »expliziter« Theorie liegt daher allem kommunikativen Handeln immer schon implizite Theorie zugrunde, und es ist die der Religion, d. h. dem Umgang mit den Göttern als einem Teilbereich kommunikativen Handelns zugrundeliegende Theorie, die wir als »implizite Theologie« thematisiert haben. Es ist die »Grammatik« religiösen Handelns, jener Fundus an Regeln und Bedeutungen, der den ägyptischen Umgang mit dem Göttlichen organisiert.

Es kann uns also nicht um die Frage gehen, ob die ägyptische Religion eine Theologie implizierte, sondern nur um die Frage, wie diese Theologie beschaffen war. Diese Frage sollte mit dem analytischen Werkzeug der drei »Dimensionen« beantwortet werden. Bei dieser Theologie handelt es sich, um es noch einmal zu sagen, um die der religiösen Praxis, dem Umgang mit dem Göttlichen, zugrundeliegende Theorie. Der Praxis gebührt der Vorrang. Gewiß ist man nicht zuerst Göttern begegnet und hat dann den Umgang mit ihnen gepflegt. So, wie uns die ägyptische Religion in den Quellen entgegentritt, müssen wir vielmehr davon ausgehen, daß vielfältige Formen eines Umgangs mit dem Heiligen aus Vorzeiten in die geschichtliche Zeit hinüberreichen und sich mit neuen Inhalten und neuen sinnfundierenden Konzepten anreichern. Implizite Theologie hält sich daher ganz im Umfeld dieser Praxis. Ihr Gegenstand ist nicht das Wesen der Götter, sondern der Umgang mit ihnen, die Formen ihrer innerweltlichen Erfahrbarkeit, Zugänglichkeit, Manifestation und Repräsentation. Da es bei dieser Theorie um die Sinnfundierung kommunikativen Handelns geht, beziehen sich auch die Dimensionen auf den Bereich der Kommunikation zwischen Mensch und Gott, auf die göttliche Zuwendung und die menschliche Begegnung.

Im Lichte eines Fragens, das mit expliziter Theologie anhebt und

sich auf das Wesen des Göttlichen jenseits aller Praxis richtet, bekommen daher diese Dimensionen etwas Uneigentliches. Gegenüber der absoluten Transzendenz des Göttlichen wird ihre Heiligkeit, ihre hierophane Qualität relativ. Gott wohnt nicht in Tempeln - nur seine Bilder. Gott ist nicht Sonne, Luft und Nil - die kosmischen Phänomene sind nur »Machterweise« der verborgenen Gottheit. Gott ist nicht erfaßt und nicht greifbar in den Namen und Geschichten, die in den Schriften und »von Mund zu Mund« über ihn kursieren. Solche Fragen sind auch in Ägypten gestellt worden. Im folgenden, der expliziten Theologie gewidmeten Teil, werden wir ihnen begegnen. Die ganze Wirklichkeit der Religion geht daher weit über den Bereich hinaus, den wir im vorhergehenden Teil anhand seiner »Dimensionen« beschrieben haben. Es handelt sich nicht um die Dimensionen des Göttlichen selbst, sondern nur des Umgangs mit ihm. Jenseits ihrer Dreiheit gibt es immer die »Transzendenz«.

Wie hat man aber nun die Dreizahl der Dimensionen zu verstehen? Sollen wir annehmen, daß es grundsätzlich nur diese drei geben kann, und daß sich die Eigenart einer historischen Religion nur in ihrer je spezifischen Gewichtung ausprägt, so daß man sie, je nach der Dominanz einer der drei Dimensionen, in kultische, kosmologische und sprachbezogene Religionen einteilen könnte? Oder soll man vielmehr davon ausgehen, daß es eine gewisse Anzahl möglicher Dimensionen der Zuwendung und religiösen Erfahrung gibt, von denen eine historische Religion jeweils eine Teilmenge in dominanter Form realisiert? Es liegt auf der Hand, daß diese Frage nur von einer vergleichenden Disziplin wie der Religionswissenschaft beantwortet werden kann und daß eine Einzeldisziplin wie die Ägyptologie damit überfordert ist. Trotzdem möchte ich hier einige Vermutungen wagen. Persönlich neige ich zu der zweiten Alternative, nehme also an, daß es eine Vielfalt möglicher Dimensionen gibt, von denen die ägyptische Religion die behandelten drei in dominierender Weise realisiert hat. Man würde daher diese Religion wesentlich besser verstehen, wenn es eine umfassende religionswissenschaftliche Theorie gäbe, die es auf der Grundlage des Vergleichs möglichst vieler Religionen unternommen hätte, die Gesamtheit möglicher Dimensionen der Gottesnähe zu bestimmen. Man wäre dann nämlich in der Lage, in einer systematisch fundierten Weise anzugeben, auf Kosten welcher anderen Dimensionen die ägyptische Religion die genannten drei in den Vordergrund gestellt hat. Solange es eine derartige Theorie nicht gibt, ermangeln Bemerkungen wie die folgenden der systematischen Fundierung. Trotzdem glaube ich, die Frage nach den in der ägyptischen Reli-

gion in signifikanter Weise *nicht* realisierten Dimensionen nicht ganz übergehen zu dürfen.

Es sind ebenfalls drei Dimensionen der religiösen Erfahrung, deren zumindest weitgehende Abwesenheit bzw. nur ansatzweise Realisierung in Ägypten mir für das Wesen dieser Religion sehr aufschlußreich erscheint:

1. Rausch, Trance, Ekstase, »Schamanismus«;
2. Mystik, Meditation, Versenkung;
3. Geschichte und persönliches Schicksal.

Für Beispiele dominanter Ausprägungen der erstgenannten Dimension religiöser Erfahrungen läßt sich auf Mircea Eliades Forschungen zum Schamanismus verweisen, für die zweite bietet der Hinduismus und für die dritte das Judentum das wohl jeweils ausgeprägteste Beispiel. Alle drei Dimensionen treten in der ägyptischen Religion fast vollständig zurück, mit Ausnahme vielleicht der dritten, die in der Ramessidenzeit eine das traditionelle Gefüge der Religion durchaus verändernde Rolle zu spielen beginnt. Davon wird noch zu reden sein. Allerdings stehen alle derartigen Beobachtungen unter dem grundsätzlichen Vorbehalt, daß die uns zufällig erhaltenen Quellen nur einen winzigen Ausschnitt der einstigen Wirklichkeit widerspiegeln.

6.2.1 Rausch und Ekstase

Wenn man die Schriften Mircea Eliades liest, könnte man zu der Auffassung kommen, daß es sich beim Schamanismus um ein universales Phänomen handelt. In Ägypten sucht man jedoch nach entsprechenden Phänomenen vergeblich. Dieser Befund wird leicht verunklärt, weil die Griechen den ägyptischen Priestertitel *hm ntr,* »Gottesdiener«, mit *prophetes* wiedergegeben haben und diese Wiedergabe sich auch in neueren Darstellungen der ägyptischen Religion eingebürgert hat. Das hängt mit dem spätzeitlichen Orakelwesen und der Rolle des Priesters als Interpret der göttlichen Willensbekundungen zusammen. Die Gottheit äußert sich - wir haben darauf bereits hingewiesen - in einer Bewegungssprache. Der Priester muß das Orakel auslegen und offenbar auch protokollieren ; dabei wird er zu äußerster Gewissenhaftigkeit ermahnt. Mit Prophetie hat das nicht das Geringste zu tun. Nichts weist darauf hin, daß der Zugang zu einer »anderen Wirklichkeit« mit Hilfe irgendeiner Form von Ekstasetechnik verbunden wäre. Dabei ist die Vorstellung einer anderen Wirklichkeit durchaus präsent; wir haben sie im Zusammenhang der sprachlichen Dimension mit dem ägyptischen Begriff *Ach* »Strahlkraft« verbunden. Es spricht auch

vieles dafür, daß die Kenntnis dieser »Ach«-Sphäre mit besonderen Formen der Einweihung bzw. Initiation verbunden war. Der bevollmächtigte Sprecher vermag diese Sphäre in seinem Wort zu vergegenwärtigen. Von Trance und Ekstase ist in diesem Zusammenhang nirgends die Rede. Im Reisebericht des Wenamun aus dem 11. Jh. v. Chr. wird der Auftritt eines syrischen Ekstatikers mit allen Zeichen des Exotischen beschrieben. Erst der gräco-ägyptische Offenbarungszauber bietet mit seiner Verwendung qualifizierter Medien (vor allem Knaben) positive Befunde; aber hier handelt es sich schon nicht mehr um ägyptische Religion im Sinne jener kulturellen Identität, von der oben die Rede war.

Zauberer scheint es freilich auch schon in der älteren ägyptischen Kultur zu geben. Jedenfalls sind seit dem Mittleren Reich Zaubertexte überliefert, Sprüche, deren Rezitation in bevollmächtigtem Munde und unter Beobachtung der Vorschriften große Wirkungen verspricht. Es scheint sich hier um eine Privatisierung der kultischen Konzeption sprachlicher »Strahlkraft« (Achu) zu handeln. Gerade die göttlichen Zauberer, Isis und Thoth, besitzen diese Strahlkraft in exemplarischer Weise. Typische Verwendungen des Zaubers im privaten Bereich sind der Heilungszauber und Schutzzauber gegen Dämonen, Feinde, Schlangen usw., seltener auch Liebeszauber. An Texten und Riten, die man eindeutig als »magisch« einstufen muß, fehlt es also nicht. Wie stand es aber nun mit den »Zauberern«, für deren Gebrauch diese Materialien gedacht waren ? Zauberer im Sinne einer spezialisierten Berufsgruppe hat es nicht gegeben, geschweige denn im Sinne gesellschaftlicher Außenseiter (z. B. Hexen). Zaubern konnte wohl für den Hausgebrauch virtuell jeder, der die Schriften lesen konnte und die nötigen Reinheitsvorschriften beachtet hatte. Für den Heilungszauber waren natürlich die Ärzte zuständig, die als Priester der Sachmet, der Göttin der Krankheiten, auch religiöse Funktionen ausübten. Wir begegnen dem Typ des Zauberers aber auch in der Literatur, und da führt er meist den Titel eines »Obersten Vorlesepriesters«. Unter diesem Titel (in der Abkürzung *Hartummîm,* von *hrj tp* »Oberster«) kommen die ägyptischen »Zauberer« auch in der Bibel vor. Der Papyrus Westcar aus der Zweiten Zwischenzeit (17./16. Jh. v. Chr.) enthält Erzählungen von Auftritten solcher Zauberer vor Königen des Alten Reichs. Der eine formte aus Wachs ein Krokodil, das den Ehebrecher verschlang, der andere öffnete den See, indem er die eine Hälfte des Wassers auf die andere legte, so daß ein versunkenes Schmuckstück wiedergefunden werden konnte, und der dritte kann den abgeschnittenen Kopf einer Gans wieder anfügen und die Zukunft vorhersagen. Die Zauberei dieser Männer besteht in nichts

anderem als der außerkultischen Anwendung von Künsten und Praktiken, die ebenso auch im Kult ausgeübt werden: dort zum Wohle des Ganzen, in der Magie zum Wohle Einzelner. Die Magie transzendiert daher in keiner Weise den dreidimensionalen Raum der Gottesnähe und religiösen Erfahrung.
Rausch spielt eine gewisse Rolle, und zwar im Kult der Göttin Hathor von Dendera. Hier gibt es das »Fest der Trunkenheit«, zu dem Rauschtrank, Musik und Tanz gehören. Mit dem Namen der Hathor und, von ihr kaum auseinanderzuhalten, mit den Namen Sachmet, Bastet und Tefnut, verbindet sich die Vorstellung einer doppelgesichtigen Göttin, die sowohl grausam, vernichtend, zornflammend, als auch liebreizend, gütig und sanftmütig sein kann. Rausch und Musik haben die Aufgabe, die Göttin zu besänftigen. Im Mythos von der Himmelskuh tritt diese Göttin als Vernichterin des Menschengeschlechts auf und wird mit dem blutrot gefärbten »Schlaftrunk« besänftigt, bevor sie ihr Vernichtungswerk vollenden kann. In der Spätzeit feiert man derselben Göttin das »Heimkehrfest« (äg. *jn.tw.s,* »sie wird gebracht«), das einen sehr ausgeprägt rauschhaften Charakter hat. Gefeiert wird die »Heimkehr« der Göttin, die - so erzählt es der diesem Fest zugrundeliegende Mythos - aus Zorn (worüber, wird nicht klar) nach Nubien ausgewandert ist und nun, von Schu und Thoth besänftigt, nach Ägypten heimgeführt wird. Alle Tempel Ägyptens begrüßen die Heimkehrende mit ekstatischem Jubel, allgemeiner Trunkenheit, Musik und Tänzen. Wenn man also im Hinblick auf das gesamte Erscheinungsbild der ägyptischen Religion konstatieren muß, daß Rausch und Ekstase hier auffallend zurücktreten, so ist doch der Hathor-Kult als eine bedeutsame Ausnahme festzuhalten.

6.2.2 *Mystik*

Mystik und Ekstase sind als Wege zu Gott in ihrer Richtung entgegengesetzt : der Weg der Ekstase führt nach außen, der Weg mystischer Versenkung nach innen. Beide Wege setzen eine gewisse Aufhebung und Auslöschung der eigenen Individualität und Identität voraus. Der Gedanke der Selbstauslöschung scheint ägyptischem Denken zutiefst zu widerstreben, und vielleicht ist dies der Grund dafür, warum in Ägypten der Weg der Mystik ebenso wenig realisiert wurde wie der der Ekstase. Allerdings gibt es Befunde, die oberflächlich betrachtet einen »mystischen« Eindruck machen. Wenn man unter Mystik die Auslöschung der eigenen Identität zum Zwecke der Einswerdung mit der Gottheit versteht, scheint es sich dann nicht um etwas Ähnliches zu handeln, wenn der Priester

im Kult und im Zauber beteuert: »Nicht ich bin es, der dies zu dir sagt, sondern der Gott NN ist es, der (durch mich) zu dir spricht«, oder wenn Sprüche und Riten dem Einzelnen verheißen, daß ihre Kenntnis bzw. Rezitation bzw. Durchführung ihn zu einem Gott machen werden:

> Wer diesen Spruch kennt,
> der wird wie der Sonnengott sein im Osten (Kap. 3.2.2., Beispiel 23)
>
> Wer diese Vorlagen ausführt,
> ist wie der Große Gott selbst.

Haben wir es hier nicht mit einer Art von Selbstvergottungsmystik zu tun?

Wie diese Aussagen zu verstehen sind, habe ich in Kap. 4.3 im Zusammenhang der »sprachlichen« Dimension darzulegen versucht. Der ägyptische Kult versteht sich, um es noch einmal zu sagen, nicht als Kommunikation zwischen Mensch und Gott, sondern als ein rein götterweltliches Kommunikationsgeschehen, worin der Priester im Rahmen fester »Konstellationen« die Rolle eines Gottes spielt. Er spielt diese Rolle aber nicht »in eigener Sache«, sondern im Auftrag der Gesellschaft. Seine eigene Individualität interessiert in diesem Zusammenhang gar nicht; er muß sie daher auch in keiner Weise abstreifen oder auslöschen, um seine priesterliche Götterrolle spielen zu können. Worauf es ankommt ist kultische Reinheit, nicht Selbstauslöschung. Offen bleiben muß allerdings die Frage, ob nicht vielleicht der Eintritt ins Priesteramt mit einer Initiation verbunden war, die als solche Vorstellungen von Tod und Neugeburt implizierte. Daß dafür keine Quellen erhalten sind, muß nicht heißen, daß es sie nie gegeben hat. Auffallend ist jedenfalls, daß umgekehrt die Totenriten oft als eine Einführung ins Priesteramt ausgestaltet werden. Die Totenriten haben die Funktion, dem Toten die neue Identität eines *Ach* (»strahlkräftigen Verklärten«) zu vermitteln, die ihn zum Umgang mit den Göttern befähigt. Auch der Verstorbene muß, ähnlich wie der Priester, als ein Gott auftreten, um mit den Göttern verkehren zu können. Dafür genügt Reinheit nicht, auch wenn sie, wie im Totengericht, auf moralische Reinheit, d.h. Sündenfreiheit, »Rechtfertigung«, ausgedehnt wird. Er muß sich Verhören unterwerfen und Prüfungen bestehen, um schließlich den Göttern als einer von ihnen von Angesicht zu Angesicht gegenüber treten zu können. Diese in ägyptischen Totentexten sehr verbreiteten Vorstellungen und Formulierungen erinnern stark an Sprache und Vorstellungswelt der hellenistischen Mysterien. Die

Vermutung liegt nahe, daß auch in Ägypten diese Dinge bereits Entsprechungen in der Welt der Lebenden hatten. Vorerst läßt sich das aber, nach dem bisherigen Stand unserer Quellen, nicht beweisen. So ist es vorsichtiger, alle diese an Mystik und Mysterium erinnernden Phänomene zunächst als Erscheinungsformen ausschließlich der Totenreligion aufzufassen.

Nun gibt es in der ägyptischen Religionsgeschichte noch eine ganz andere Erscheinung, die man zumindest entfernt mit dem Begriff Mystik zusammenbringen könnte. Wenn man unter Mystik den »Weg nach innen« versteht, de Auffindung und Verehrung Gottes im eigenen Herzen, so liegt es nahe, an den ägyptischen Begriff der »Gottesbeherzigung« (wörtlich: Das »Gott in sein Herz Geben«) zu denken. Gottesbeherzigung ist ein Zentralbegriff der »Persönlichen Frömmigkeit«. Dabei handelt es sich um eine Bewegung, die ganz ohne Zweifel die traditionelle Struktur der dreidimensionierten Kommunikationssphäre der göttlichen Zuwendung und religiösen Erfahrung transzendiert und - im Rahmen des traditionellen Sinngefüges der ägyptischen Religion - etwas Neues und Revolutionierendes darstellt. Wir werden noch ausführlich darauf eingehen. »Mystisch« wäre diese Bewegung allerdings höchstens dann zu nennen, wenn dieser Beherzigung Gottes eine Art von Selbstpreisgabe entspräche. In diesem Zusammenhang erscheint die Selbstbezeichnung des »Frommen« als des »wahren Schweigers« bedeutsam. Unter diesem »Schweigen« scheint eine Form der Selbstminderung und Demütigung verstanden worden zu sein, die die Stimme des Selbst zum Schweigen bringt, um auf Gottes Stimme und Lenkung hören zu können. So wird man der Persönlichen Frömmigkeit vielleicht eine gewisse Nähe zu »mystischen« Vorstellungen nicht ganz absprechen; man wird sie aber kaum als eine Mystik bezeichnen wollen. Dafür geht es auch hier viel zu wenig um Kontemplation, Meditation und Versenkung, sondern um Handeln. Der Fromme, der »Gott in sein Herz gegeben hat«, erweist seine Gesinnung in seinen Handlungen, darin, daß er »auf Gottes Wasser handelt«. Er zieht sich nicht aus der Welt zurück.

6.2.3 Geschichte und Schicksal

Daß die Geschichte als eine Dimension religiöser Erfahrung und göttlicher Zuwendung der ägyptischen Religion unbekannt sei - eine solche These muß auf entschiedenen Widerspruch stoßen. Zu offenkundig sind die beiden Gegenbeispiele, die sich jedem auch nur oberflächlichen Kenner der pharaonischen Kultur sofort aufdrängen: das Orakelwesen und die Idee eines »Reichsgottes«, in

dessen Auftrag der König als Sohn und Statthalter die Herrschaft ausübt. Wenn die ägyptische Religion die Institution des Orakels kennt, dann kann ihr doch die Vorstellung nicht ganz und gar fremd sein, daß die Gottheit in die Geschicke des Landes eingreift und daß in der Geschichte im Sinne individueller und kollektiver Widerfahrnisse der Wille der Gottheit in Erscheinung tritt. In der Tat ist dieser Gedanke der ägyptischen Religion nicht ganz fremd. Er kündigt sich zuerst in einem Werk der »schönen Literatur« aus der 12. Dyn. (um 1950 v.Chr.) und mit Bezug auf das individuelle Schicksal an. Sinuhe sieht in seinem Schicksal der Flucht und des Exils den Willen eines Gottes, den er freilich nicht benennen kann. Vorher schon gibt ein gewisser Anchtifi von Mo'alla in den Inschriften seines Grabes an, von Horus, dem Gott von Edfu, in den Horusthrongau gebracht worden zu sein. Ein halbes Jahrtausend später verdanken Hatschepsut und Thutmosis III. Orakelentscheidungen des »Reichsgottes« Amun den Thron und werden Kriege »auf Befehl« desselben Gottes geführt. 200 Jahre später stößt man in ramessidischen Inschriften auf ausgeprägt geschichtstheologische Konzeptionen. Ramses II. erfährt in der Schlacht von Kadesch die helfende Hand seines Vaters Amun. Merenptah preist seinen Sieg über die Libyer mit den Worten:

> »Re hat sich Ägypten wieder zugewendet.«

Wenn Gott selbst in die Schlacht eingreift oder wenn sich im Glück der Schlachten seine Zuwendung offenbart, dann wird man wohl nicht umhin können, auch der Geschichte den Rang einer Dimension religiöser Erfahrung und göttlicher Zuwendung zuzuerkennen.

Zwei Punkte würde ich diesem zweifellos berechtigten Einwand entgegenhalten: erstens handelt es sich auch hier, ähnlich wie bei der »Persönlichen Frömmigkeit« (mit der übrigens das Thema »Geschichte« aufs engste zusammenhängt) nicht um eine Grundstruktur, sondern um eine in das traditionelle Gefüge verändernd eingreifende spätere Entwicklung. Dem Alten und Mittleren Reich ist das Orakel vollkommen fremd, und auch im Neuen Reich beobachten wir eine erst allmähliche Ausbreitung der entsprechenden Phänomene. Zweitens bleibt der Begriff von Geschichte, der sich im Laufe des Neuen Reichs als eine Dimension göttlicher Zuwendung herausbildet, rudimentär. Im Vergleich mit der jüdischen Religion, die man treffend als »geglaubte Geschichte« bezeichnet hat, fehlt der ägyptischen Geschichtstheologie die Kategorie der Vergangenheit. Jahwe ist der Gott, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat. Kein ägyptischer Gott wird jemals an Hand einer vergan-

genen Tat identifiziert. Nie heißt Amun »der Gott, der den König Ramses bei Kadesch gerettet hat«. Übrigens kennt auch die ägyptische »Geschichtsschreibung«, von einigen wenigen keimhaften Ansätzen abgesehen, keine Bezugnahmen auf die Vergangenheit. Der ramessidische Geschichtsbegriff hat sich zwar weit von dem traditionellen Geschichtsbild entfernt, das Erik Hornung mit der treffenden Formel »Geschichte als Fest« umschrieben hat, und hat neue Formen der Kontingenzerfahrung und Zukunftsoffenheit entwickelt. Wir werden auf all das noch einzugehen haben. Die Grundstruktur wird aber nie ganz überwunden. »Geschichte als Fest« heißt Geschichtslosigkeit. Wenn Geschichte die quasi rituelle Reproduktion mythischer Grundmuster ist, dann haben wir es mit der typischen und oft beschriebenen Geschichtsblindheit des »mythischen Denkens« zu tun. Der Wirklichkeitsbegriff des mythischen Denkens bezieht sich, der berühmten Formel des Sallustios zufolge, auf »das, was sich niemals ereignet hat, aber immer ist«. Die sinngebende Leuchtkraft der mythischen Urbilder überstrahlt die je gegenwärtige Kontingenz, und auch ihr Verblassen im Neuen Reich vermag zwar den Blick zu öffnen für die Bedeutsamkeit geschichtlicher Ereignisse - man denke vor allem an die Dokumentation der Kadesch-Schlacht -, aber das mythische Denken doch nicht zu überwinden. So stellt sich im Laufe der ägyptischen Religionsgeschichte auch die Geschichte als Dimension göttlicher Zuwendung und religiöser Erfahrung neben die anderen Dimensionen, ohne jedoch eine Dominanz zu gewinnen, die das Gesamtbild der Religion entscheidend verändert hätte.

6.3 Die Dreiheit als Ganzheit

Wir haben im vorstehenden Abschnitt die Auffassung vertreten, daß die ägyptische Religion die drei in dominierender Weise in ihr hervortretenden Dimensionen religiöser Erfahrung auf Kosten anderer, in ihr gar nicht oder nur ansatzweise entwickelter Dimensionen ausgebildet hat. Dadurch erschien die ägyptische Religion als ein Fragment, dem wesentliche Elemente des Religiösen abzugehen scheinen. Demgegenüber müssen wir uns klarmachen, daß die drei in Ägypten dominierenden Dimensionen keine willkürlich herausgegriffene Teilmenge möglicher Dimensionen darstellen, sondern sich zu einer sinnvollen Ganzheit zusammenfügen. Das kann am einfachsten an der Rolle des Königs gezeigt werden. Seine Aufgabe ist dreifach und entspricht genau den drei Dimensionen:
1. Der König ist Kult-, Opfer- und Bauherr. Er macht in Tempel-

bauten die Götter auf Erden heimisch und sorgt für ihre Pflege und ihren Unterhalt.

2. Der König hält den Welt-, d. h. Sonnenlauf in Gang und sorgt durch Opfer und Gebete für eine reichliche Nilüberschwemmung.

3. Der König spielt die Horus-Rolle, d. h. er spielt *den* zentralen und sozusagen staatstragenden Mythos der Ägypter. Seine Sohnes-Pietät gegenüber dem ins Jenseits entrückten »Toten Vater« Osiris und der ihm insgesamt elterlich verbundenen Götterwelt hält die Gemeinschaft der Götter, Menschen und »verklärten« Toten zusammen. Vom König aus gesehen erweist sich die Dreizahl der Dimensionen als systematisch und exhaustiv. Wenn der König diese drei Aufgaben erfüllt, kann er nicht auch noch »Schamane«, »Mystiker« und Geschichts-auslegender »Prophet« sein. Wichtig erscheint mir nun, daß der Ägypter dem Göttlichen in allen drei Dimensionen seiner Zuwendung in einer jeweils sehr ausgeprägten Weise als *Vielheit* begegnet. *Die »implizite Theologie« der ägyptischen Religion ist polytheistisch.* Das möchte ich abschließend noch einmal hervorheben. In der kultischen Dimension haben wir die Fülle der Tempel, in denen nicht nur jeweils andere Götter thronen, sondern in denen sie auch immer in Gemeinschaft anderer Götter verehrt werden. So wie die jeweilige lokale »Neunheit« die Götterwelt insgesamt repräsentiert, ergänzt sich die Gesamtheit der Ortsgötter und ihrer Herrschaftsbereiche zur politisch-staatlichen Ganzheit »Ägypten«. In der kosmischen Dimension erscheinen die vielen Götter als die Vielfalt der Kräfte, deren Zusammen- und Gegeneinanderwirken die Welt in Gang hält und die Wirklichkeit ausmacht. *In der Vielheit erweist sich das göttliche Eigenleben der kosmischen Natur.* Die Welt ist von differenzierten göttlichen Kräften durchwaltet. Dieses polytheistische Grundprinzip der ägyptischen Religion wird durch die Revolution des Echnaton von Amarna umgestürzt und gerade dadurch als solches bestätigt. Die ganze theologische Argumentation der Amarna-Hymnen richtet sich gegen die kosmische Vielheit des Göttlichen, gegen das göttliche Eigenleben der Schöpfungswelt. In der sprachlichen bzw. mythischen Dimension prägt sich das polytheistische Prinzip der differenzierten Vielheit in den Konstellationen aus. Die »Anthropomorphose« der Götter erschöpft sich ja nicht darin, daß sie Menschengestalt annehmen, sondern prägt sich vor allem in ihrer Personwerdung aus. Person ist ein Gott vor allem als Handelnder, und das heißt: in bezug auf andere Götter. Die Personalität der Götter konstituiert sich im gegenseitigen Bezug, d. h. innerhalb von götterweltlichen Konstellationen. *Gott ist Person kraft der sozialen Eingebundenheit in eine »Sphäre des Seinigen«.* In allen drei Dimensionen, des Kultes,

des Kosmos und des Mythos, ist daher die Einheit Gottes undenkbar, und jede in diese Richtung zielende Reflexion transzendiert notwendigerweise die polytheistische Dimensionalität der »impliziten Theologie«.

Literaturhinweise

H. Cancik (Hg.), Rausch, Ekstase, Mystik (1978)
E. F. Wente, Mysticism in pharaonic Egypt?, in: JNES 41 (1982) 161-179
F. von Känel, Les pretres-ouab de Sekhmet et les conjurateurs de Serqet (1984)
J. F. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts (NISABA 9) 1978
B. Albrektson, History and the Gods. An Essay on the Idea of historical Events äs divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel (1967)
J. Assmann, Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in altägyptischen Texten, in: D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East (1983) 345-377
Ders., Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben, in: H. P. Duerr (Hg.), Sehnsucht nach dem Ursprung (1983), 336-359
Ders., Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, in: E. Hornung, O. Keel (Hgg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren, OBO 28 (1979) 11-72
Ders., Krieg und Frieden im alten Ägypten: Ramses II. und die Schlacht bei Kadesch, in: mannheimer forum 83/84, 175—230
E. Hornung, Geschichte als Fest, Darmstadt 1966

Zweiter Teil

Explizite Theologie: Die Entfaltung des theologischen Diskurses

Siebtes Kapitel Die Einheit des Diskurses

Die Darstellung, die dieses Buch von der ägyptischen Religion geben möchte, beruht auf der Unterscheidung von »impliziter« und »expliziter Theologie«. Wie ich diese Unterscheidung verstehe, habe ich im l. Kapitel dargelegt. Implizite Theologie hat es mit den in das religiöse Handeln einer Kultur eingebetteten Ideen, Symbolen, Vorstellungen und auch Texten zu tun, explizite Theologie dagegen bewegt sich auf einer Meta-Ebene in reflektierender Distanz zum religiösen Handeln. Sie hat sich aus dem Handeln emanzipiert und ihren eigenen Kontext aufgebaut. Diesen Kontext bezeichne ich mit dem von Michel Foucault entlehnten Begriff des »Diskurses«. Darunter verstehe ich eine Form der Rede, in der die sprachlichen Äußerungen sowohl auf eine gemeinsame Sache als auch *aufeinander* Bezug nehmen, also eine Form von »Intertextualität«. Intertextualität entsteht dort, wo die Sprache sich hinreichend aus ihrer »empraktischen« Einbettung gelöst hat, um als »Text« eine in der Regel schriftlich fixierte Eigengestalt zu gewinnen. »Empraktische« oder »sympraktische« Texte - die Begriffe stammen aus K. Bühlers Sprachtheorie (1934) - sind lediglich das sprachliche Substrat und als solches Teil einer übergeordneten Sinneinheit, die erst als ganzes Insgesamt von Sprechen und Handeln den Namen »Text« im Sinne einer autonomen Sinneinheit verdient. Ein Diskurs entfaltet sich aber nur in Form sprachlicher, aufeinander Bezug nehmender Texte, im Hin und Her der Rede. Er stellt eine Art »Arbeit« an dem dar, was ihm als Thema aufgegeben ist. *Daher hat jeder Diskurs eine Geschichte.* Dies unterscheidet ihn von empraktischer Rede, z. B. von der Mythologie. Ein Diskurs vollzieht sich in Positionen, die errungen, verteidigt, aufgegeben werden und immer fest im sozialen und zeitlichen Raum verankert sind. Jeder Diskurs ist ein Prozeß. Er hat daher in anderer Weise Geschichte als etwa die Mythologie, die kein Prozeß ist, jedenfalls nicht, solange sie nicht im

Späthorizont ihrer Rezeptionsgeschichte zur »Arbeit am Mythos« wird.
Ich greife also in diesem zweiten Teil nicht einfach einzelne Texte heraus, die ich aufgrund bestimmter Kriterien als »explizit theologisch« einstufe, sondern ich rekonstruiere den Prozeß, an dem diese Texte teilhaben. Ich vertrete die These und werde versuchen, sie an ausgewählten Beispielen zu substantiieren, daß eine Fülle weit in der Zeit und teilweise sogar in verschiedenen Gattungen verstreuter Texte in einem intertextuellen Zusammenhang des Bezugs aufeinander und auf eine gemeinsame zugrundeliegende Problematik stehen. Ich behaupte und glaube zeigen zu können, daß im Mittleren Reich, im Zuge der Verarbeitung der schweren Erschütterungen, die der Zusammenbruch des Alten Reichs für die ägyptische Kultur bedeutete, der Prozeß eines Diskurses anhebt, der sich im Neuen Reich entfaltet und mit der Formulierung eines neuen Gottesbegriffs die gesamte Religion verändert. Der Diskurs hat nicht nur eine Geschichte, sondern er macht auch Geschichte, dadurch, daß er in zunehmendem Maße ins Zentrum der kulturellen Belange rückt und ins Leben der Gesellschaft eingreift. Er wird zum Kontext nicht nur der Texte, in denen er sich vollzieht, sondern auch der Wandlungen und Ereignisse, die er bedingt und von denen ich nur die religiöse Umwälzung des Echnaton als das bedeutendste zu nennen brauche.
Explizite Theologie, die in der Form des Diskurses zu Wort kommt, ist daher ein historisches Phänomen, das der Erklärung bedarf, ganz im Gegensatz zur »impliziten Theologie«, die sich von selbst versteht, wo nur ein Umgang mit Göttern stattfindet, ebenso, wie sich die Grammatik einer Sprache von selbst versteht. Das Aufkommen eines expliziten theologischen Diskurses dagegen versteht sich nicht von selbst. Es lassen sich durchaus Religionen denken, die ohne explizite Theologie auskommen, und auch im alten Ägypten liegen die Anfänge des theologischen Diskurses verhältnismäßig spät. Wir müssen daher versuchen, die geschichtlichen Bedingungen seines Aufkommens und seiner Entfaltung zu ermitteln. Folgende Faktoren erscheinen mir dabei besonders bedeutsam : l. die Spezifik der historischen Situation des Mittleren Reichs als Bewältigung einer tiefgreifenden kulturellen Krise; 2. die Kontinuität einer Problematik, deren Verarbeitung dem Prozeß des Diskurses die Richtung gibt, nämlich des Problems, den Begriff »Gott« zu denken im Rahmen einer polytheistischen Religion; 3. ein Faktor, der für die Entfaltung des Diskurses wichtig ist, die Institutionalisierung des Diskurses durch das Aufkommen einer professionellen Trägerschicht, und, damit verbunden; 4. die Her-

ausbildung des Hymnus als der typischen Sprachform expliziter Theologie.
Das Mittlere Reich, die Jahrhunderte um 2000-1800 v.Chr., läßt sich ganz allgemein als eine Epoche der Explikation verstehen. Der charakteristischste Fall scheint mir die Entstehung der »Königsnovelle« als einer Form, in der königliches Handeln ausführlich begründet wird. Auf der Ebene königlicher Sprachhandlungen wird jetzt nicht mehr einfach beschlossen und befohlen, sondern es wird begründet, argumentiert, überzeugt. Die Texte ergänzen die Darstellung königlichen Handelns um die Meta-Ebene einer Rhetorik der Motive. Offenbar versteht sich dieses Handeln nicht mehr von selbst, es ist begründungsbedürftig geworden. Der Zusammenbruch der königlichen Zentralgewalt zu Ende des Alten Reichs brachte die Erfahrung alternativer Formen politischer Organisation mit sich, gegen die sich der Versuch einer Restaurierung des Zentralstaats um 2000 v. Chr. propagandistisch durchsetzen mußte. Ein bedeutender Teil der in einem ganz neuen Sinne »schönen«, d. h. nicht im Rahmen prägnanter Gebrauchskontexte verankerten Literatur, die im Mittleren Reich entsteht, ist überzeugend als Medium königlicher Propaganda gedeutet worden. Sie stellt die politischen Zustände in der ersten Zwischenzeit als Chaos dar und rechtfertigt so die Wiederherstellung der Zentralgewalt als eines Kosmos. Aber auch die Königsinschriften selbst atmen diesen neuen Geist argumentativer, explikativer Rhetorik. Ein Text begründet auf ganz prinzipieller Ebene die königliche Bautätigkeit, ein anderer entwickelt im Zusammenhang einer Grenzsetzung eine politische Theorie der Aggressivität, der »Abschreckung durch Stärke«, ein dritter deduziert in höchst abstrakter Weise die Wiedereinsetzung der abydenischen Feste aus dem Vergeltungsprinzip. Überall manifestiert sich dasselbe Bedürfnis, das in Frage gestellte Handlungsmonopol des Königs durch Rückführung auf allgemeingültige Normen zu begründen und durch Konsens zu legitimieren. Der König herrscht als Rhetor, wie es ihm die Lehre für Merikare (P 32) empfiehlt:

> Sei ein Künstler in der Rede, damit du siegst,
> denn siehe: der Schwertarm eines Königs ist seine Zunge.
> Stärker ist das Won als alles Kämpfen.

In der Zeit allgemeiner Orientierungslosigkeit erweist sich die Macht der einklangstiftenden Rede. Der König soll die allgemeine Gewalttätigkeit nicht durch Gewalt, sondern durch das Wort besiegen. Nur die Sprache schafft Konsens, Gewißheit und Wirklichkeit. Das gilt in einem ganz umfassenden, über das Politische weit hinausgehenden Sinne. Mit dem Zusammenbruch des Alten Reichs

war nicht nur die königliche Zentralgewalt untergegangen, sondern zugleich, damit untrennbar verbunden, der gesamte Normen- und Wertekanon der Kultur in Frage gestellt worden. Entsprechend umfassend ist das Bedürfnis nach Neuorientierung, Konsens und Gewißheit, d. h. nach Sprache, nach Texten, in denen in neuen Fragen und neuen Antworten ein neuer Wirklichkeitshorizont umrissen werden kann. So muß man sich wohl die Entstehung dieser fast philosophischen daseins-reflexiven und handlungs-explikativen Literatur erklären, die in beachtlichen Resten auf uns gekommen ist. Entsprechend umfassend ist daher auch, was in diesen Texten - Prophezeiungen und Klagen, Dialogen, Unterweisungen und Erzählungen - zur Sprache kommt, explizit wird. Die Theologie ist ein Teil davon. Ihr Explizitwerden steht im Zusammenhang einer allgemeinen und umfassenden Wirklichkeitsexplikation, die sich im neuartigen und offenkundig zu diesem Zweck entwickelten Medium des literarischen Diskurses vollzieht. Das Kennzeichen dieses Diskurses ist die Unprägnanz seiner funktionalen Verankerung. Das gilt auch für die im 8. Kapitel behandelten Fragmente expliziter Theologie.

Im Neuen Reich ist die allgemeine geistige Situation der Zeit eine grundsätzlich andere. Die Wirklichkeit hat sich verfestigt, steht nicht mehr in Frage und bildet daher nicht mehr das Thema einer grundsätzlichen literarischen Reflexion. Der theologische Diskurs begegnet jetzt nicht mehr verstreut, in der Art von »Einschlüssen« expliziter Theologie in Texten anderer Thematik, sondern innerhalb des im engeren Sinne religiösen Schrifttums, in Götterhymnen und Eulogien, verfaßt von professionellen Priestern und nicht von philosophierenden Beamten. Diese Berufspriester sind ein neuer Stand, den es in den älteren Epochen nicht gegeben hat. Zwar gibt es Priester in Ägypten seit den Anfängen der staatlichen Organisation, aber nicht im Sinn einer ausdifferenzierten Berufsgruppe. Priesterämter werden von Beamten verwaltet, die daneben andere Aufgaben und Ämter haben. Sie verrichten im Tempel Teilzeitdienst und wechseln sich, in »Phylen« eingeteilt, turnusmäßig ab. Allenfalls die »Vorlesepriester«, die wir oben bereits als »Zauberer« kennengelernt haben, sind vollberuflich Priester. Das ändert sich mit dem Neuen Reich. Die einzelnen Zweige der Verwaltung - Tempel, staatlicher und königlicher Besitz, Landesverwaltung und Militär - setzen sich jetzt stärker gegeneinander ab, in der Form, daß ein Beamter jeweils nur in einem deser Ressorts zu gleicher Zeit beschäftigt ist. Sicher wird man die Professionalisierung des theologischen Diskurses von diesem soziologischen Faktum nicht trennen dürfen. Erst mit dem Neuen Reich entsteht soziologisch

gesprochen die »Trägerschicht« eines solchen Diskurses. Entsprechend enger ist freilich der Skopus der Texte, weniger grandios, ins Grundsätzliche ausgreifend, ihr explikativer Zugriff. Dafür stehen diese Texte aber nicht wie erratische Blöcke in der ägyptischen Religionsgeschichte, sondern verteilen sich zu vielen Hunderten in der Zeit: den Jahrhunderten des Neuen Reichs (16. —13. Jh. v. Chr.), im Raum: Ober- und Unterägypten, und in der sozialen Schichtung. Denn wenn auch der theologische Diskurs in der neuen Trägerschicht eines hohen professionellen Priestertums verankert ist, so läßt sich doch an der Herkunft der Quellen deutlich ablesen, daß das Interesse an solchen Texten sich im Laufe des Neuen Reichs in der gesamten Oberschicht - und vielleicht auch darüber hinaus - ausbreitet. Der Hymnus, und ganz besonders der Sonnenhymnus, erfährt in diesen Jahrhunderten eine ganz einzigartige Blütezeit. Der theologische Diskurs, im Mittleren Reich eine noch eher vereinzelte Erscheinung in der geistigen Kultur des Landes, tritt im Neuen Reich ins Zentrum eines ganz allgemeinen Interesses.

Zwar waren es nicht Leser, die ein Bedürfnis nach expliziter Theologie in Hymnenform hatten. Diese Texte standen vielmehr in einem Kommunikationszusammenhang höchst besonderer, vielleicht ganz singulärer Art. Es handelt sich in der weit überwiegenden Mehrzahl um Grabinschriften. Im Neuen Reich wandelt sich der Grabgedanke. Das Grab wird zu einem Ort des Verkehrs des Toten nicht nur mit der Nachwelt, sondern auch mit den Göttern, und dieser Aspekt gewinnt zunehmend an Bedeutung. Der wichtigste ist der Gott des Lichts, weil die Nähe zu ihm die Überwindung der Todessphäre und die Rückkehr zur Oberwelt verheißt. Daher läßt sich der Grabherr im Eingang seines Grabes mit einem Sonnenhymnus darstellen. Diesem Bedarf an Texten verdanken wir die Fülle des überlieferten Materials. Mit expliziter Theologie hat das allerdings noch wenig zu tun. Dieser Bedarf hätte sich, wenn es nur um eine Wandlung des Grabgedankens und entsprechende Neuerungen im Dekorationsprogramm gegangen wäre, auch befriedigen lassen, wenn man immer denselben oder eine kleine Gruppe von »Standardtexten« am Grabeingang aufgezeichnet hätte. Tatsächlich gibt es einige Texte, die oft für diesen Zweck herangezogen wurden; aber ein erstaunlich hoher Anteil an Texten wurde offenbar neu verfaßt. Vergleicht man die Texte, dann stellt sich heraus, daß die »Standardtexte« ausnahmslos eine strikt »konstellative« Theologie des Sonnen-Laufs reproduzieren, unter den neuen, selten oder ein einziges Mal bezeugten Texten dagegen sich eine Menge befinden, die eine nicht-konstellative Theologie des Son-

nen-Gottes entfalten. Diese sind es, in denen uns der theologische Diskurs jener Jahrhunderte überliefert ist. Nicht der Bedarf an Texten, sondern der Bedarf an *neuen* Texten erweist die zentrale Stellung theologischer Erkenntnis und Reflexion in der Gesellschaft des Neuen Reichs.

In der Fülle dieser Texte manifestiert sich die historische Dimension religiöser Ideen in einer für Ägypten einmaligen Dichte und Differenziertheit. Die Texte beziehen eindeutige Positionen in einem Prozeß der Entfaltung jener dem Gottesbegriff inhärenten Problematik und Spannung, die immer neue, präzisere, angemessenere Formulierungen und Modelle ausbildet. Wir haben diese Problematik schon mehrfach gestreift. Es handelt sich um die Spannung zwischen einem Begriff von »Gott« im Singular als des alles tragenden und erhaltenden Schöpfers und Herrschers, und dem polytheistischen, »konstellativen« Begriff von »den Göttern« als den Trägern der kosmischen, weltkonstituierenden Handlungen. Diese Spannung scheint sich im Neuen Reich bis zu »kognitiver Dissonanz« zu verschärfen, die sich im Umsturz des Echnaton von Amarna in der Form einer Revolution von oben entlädt. Nichts stellt deutlicher die Brisanz der Fragen heraus, um die es im theologischen Diskurs des Neuen Reichs ging, als das Ereignis der Amarnazeit. Amarna bedeutet nicht nur eine neue Religion, sondern auch eine neue Kunst, eine neue, der Volkssprache angenäherte Schriftsprache, eine neue Politik, eine neue Elite usw. Es gibt wohl keinen Bereich der Kultur, der von dieser Umwälzung nicht in Mitleidenschaft gezogen worden wäre. Und doch ist sie in ihrem Kern theologischer Natur. Nur der theologische Diskurs stellt den Kontext her, in dem diese Krise verständlich wird. Die Theologie der Amarna-Religion, wie sie die Hymnen des Königs entfalten, läßt sich in der Geschichte dieses Diskurses präzise verorten. Amarna bezeichnet den Punkt, wo dieser immer bedeutungsvoller, immer zentraler werdende Diskurs unmittelbar umwälzend ins Leben der ägyptischen Kultur und Gesellschaft eingreift.

Der Prozeß des theologischen Diskurses im Neuen Reich gliedert sich dadurch in drei Phasen: vor Amarna, Amarna und nach Amarna. Jede dieser Phasen bezieht eine neue Position in dem Ringen um die Wesensbestimmung »Gottes«, auch wenn nur die Amarna-Religion ihren Gottesbegriff als einen neuen Gott und eine neue Religion proklamiert. Deshalb ist dieses Kapitel, das den theologischen Diskurs des Neuen Reichs in den drei Phasen seiner Entfaltung nachzeichnen möchte, »Die neuen Götter« überschrieben: damit sind die drei in diesen Phasen jeweils hervortretenden Begriffe eines Höchsten Wesens gemeint. Alle drei sind neu in der Weise,

daß sie mit dem überlieferten »konstellativen« Weltbild und seinen drei Dimensionen erfahrener Gottesnähe nicht zu vermitteln sind, alle drei sprengen den Rahmen der traditionellen polytheistischen Strukturen und führen schließlich zu einer tiefgreifenden Wandlung des polytheistischen Weltbilds. Am Ende steht der Durchbruch einer neuen, vierten Dimension, die mit dem eingebürgerten Begriff der »Persönlichen Frömmigkeit« verbunden ist. Neben Kultbild, Kosmos und Wort tritt jetzt als neue Dimension erfahrener Gottesnähe das menschliche »Herz« und die individuelle Geschichte. Gott wirkt im Leben des einzelnen, der Mensch lebt unmittelbar zu Gott. Damit ist zugleich aber dem im theologischen Diskurs von Anfang an angezielten Gottesbegriff zum Durchbruch verhelfen worden. Mit der neuen Dimension der »Gottes-Unmittelbarkeit« verblassen die polytheistischen Konstellationen, in denen Götter nur in bezug aufeinander und in festen Rollen handeln. An die Stelle dieses mythisch-polytheistischen Handlungsbegriffs - die Welt als das Handeln der Götter - tritt nun der an der Idee eines Höchsten Wesens orientierte Handlungsbegriff: die Welt als Handeln »Gottes«. Mit dieser Formel läßt sich die Einheit des theologischen Diskurses umschreiben. Die zunächst so heterogen anmutenden Phänomene der Amun-Re-Theologie vor Amarna, der Amarna-Theologie und der ramessidischen »Persönlichen Frömmigkeit« erweisen sich erst auf dieser Ebene als Phasen eines einzigen, im Mittleren Reich einsetzenden Wandlungsprozesses.

Achtes Kapitel Theodizee und Theologie im Mittleren Reich

8.1 Theodizee und Theologie

Theodizee stellt die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes. Sie entspringt der schmerzlichen Erfahrung erfolgreich herrschenden Unrechts bzw. scheiternder und leidender Gerechtigkeit. Die mesopotamische und die altisraclitische Literatur haben diese Problematik im Typus des »leidenden Gerechten« gestaltet (das Buch »Ludlul bei nemeqi« und das Buch »Hiob«). Die ägyptische Literatur geht in der Auseinandersetzung mit dem gleichen Problem völlig andere Wege - wie gar nicht anders zu erwarten in einer Kultur, die genau für den hier zum Problem werdenden Vergeltungszusammenhang

von Sinn und Handlung, Tun und Ergehen, mit dem Prinzip *Maat* (Wahrheit, Gerechtigkeit, Einklang, Solidarität) so einzigartig differenzierte, ausgeprägte und eigenständige Konzeptualisierungen ausgebildet hat. Auffallend ist aber, daß es in allen drei Bereichen die »schöne« Literatur ist, die sich dieses Stoffes annimmt. Von der kanonisierten Überlieferung des Buches Hiob darf man sich nicht täuschen lassen. Hier handelt es sich nicht nur um »Weltliteratur« im goethischen Sinne allgemein-menschlicher Bedeutsamkeit, sondern um »Weisheitsliteratur« im spezifischen Eigenverständnis der israelitischen Kultur und im genau gleichen Sinne, in dem auch die mesopotamischen und ägyptischen Texte sich als Weisheitsliteratur verstehen. Im Gegensatz zu den so verschiedenen Religionen und Theologien dieser Kulturen handelt es sich bei der Weisheit um ein internationales, gemein-mediterran-vorderorientalisches Phänomen. Schon das verweist wohl auf einen ziemlich entscheidenden Unterschied zwischen Theodizee und Theologie. Literatur, im engeren Sinne von »schöner« Literatur, zu der wir auch die Weisheitsliteratur rechnen müssen, bewegt sich aufgrund der mangelnden Prägnanz ihrer funktionalen Festgelegtheit in spezifischen Gebrauchskontexten und der »aufs Ganze gehenden« Offenheit ihres thematischen Skopus in einem viel weiteren Raum als die im engeren Sinne religiösen Sprechtraditionen, die wie alle funktional determinierten Gattungen in Handlungen eingebettet (»empraktisch«) und an eingespielte, mehr oder weniger exklusive Verständigungsgemeinschaften gebunden sind. Erst in diesem erweiterten Spielraum, den sich eine aus solcher Prägnanz eingespielter Gebrauchs- und Verständigungstraditionen emanzipierte Literatur erobert, wird die Radikalität, Grundsätzlichkeit und Tragweite denkbar, mit der das Theodizee-Problem die überlieferte Sinnwelt in Frage stellt.

Die Einbeziehung der Theodizee zwingt uns daher, wenigstens für dieses eine Kapitel den engeren thematischen Rahmen zu verlassen, den wir uns bei unserer Darstellung ägyptischer Religion gezogen haben. Zu dieser Ausweitung sind wir gezwungen, wenn anders wir die Entfaltung des theologischen Diskurses im Neuen Reich verstehen wollen. Für das Verständnis der Entstehung und Entfaltung expliziter Theologie in Ägypten und im Schöße der ägyptischen Religion im engeren Sinne des »Umgangs mit den Göttern« erscheint es mir von geradezu entscheidender Bedeutung, daß der Anstoß von außen kommt. Die Literatur stellt ganz entschieden ein »Außen« dar in Relation zum engeren und eigentlichen Bereich der Religion, wie wir ihn im 1. Kapitel definiert haben. Es erscheint mir ihr Verdienst und, insofern eine funktionale Bestimmung von Lite-

ratur überhaupt möglich ist, ihre Aufgabe, ein solches Außen im Sinne eines Meta- oder Interdiskurses zu konstituieren in Relation zu allen engeren kulturellen Subsystemen und Diskurswelten. Explizite Theologie und der Diskurs, in dem sie sich prozeßhaft in Wort und Schrift entfaltet, gehört in den Rahmen des Umgangs mit den Göttern, der Religion im engeren Sinne, auch wenp sie umfassendste Weltbildprobleme ins Spiel bringt und auch wenn sie sich reflektierend und »metapraktisch« zu diesem Bereich menschlicher Praxis verhält. In diesem Sinne gehört explizite Theologie ins Neue Reich. Die Anstöße und Anfänge reichen nun aber nicht nur, wie wir im folgenden sehen werden, ins Mittlere Reich zurück, sondern führen auch aus dem engeren Bereich der Religion heraus. Dadurch erklärt sich der Gegensatz zwischen impliziter und expliziter Theologie. Wäre die explizite Theologie »endogen«, im Schöße der Religion, entstanden, als Explikation der im Umgang mit den Göttern praktizierten Vorstellungswelt, dann wäre sie in inhaltlicher Hinsicht zweifellos ebenso »konstellativ« wie z. B. die Kodifizierungen des im Sonnenkult praktizierten Wissens in Gestalt der Kosmographien oder »Unterweltsbücher«. Ihre Herkunft aus der Weisheitsliteratur und aus dem Theodizee-Problem dagegen erklärt ihren »antikonstellativen« Bezug auf Gott schlechthin.
Das Theodizee-Problem bricht auf, nicht auf der Ebene des Umgangs mit den Göttern, sondern auf einer sehr viel allgemeineren und umfassenderen Ebene, sozusagen des »Umgangs mit der Welt«, und zwar im Zusammenhang jener generellen Sinnkrise, die der Zusammenbruch des Alten Reichs ausgelöst hatte und die die Möglichkeit einer »Verwirklichung von Maat«, jener ägyptischen Begriffsbestimmung von Religion im umfassendsten Sinne, überhaupt in Frage stellte. Auf dieser Ebene stellt sich gleichsam unvermittelt, in einer Situation des Umbruchs, die Frage, nicht nach den Göttern und nicht nach einem bestimmten unter ihnen, sondern nach »Gott«, nach dem Einen Verantwortlichen, der die Welt einschließlich der Götter geschaffen und für ihren Bestand einzustehen hat. Die Frage nach »Gott« stellt sich also, das ist der entscheidende Punkt, nicht im Horizont des Kults, sondern in dem der Weisheit: der Auseinandersetzung mit dem überlieferten Wissen von den Ordnungen der Welt und den Möglichkeiten eines Lebens im Einklang mit diesen Ordnungen. Sie stellt sich in einer revolutionären Situation, in der alle Ordnungen in Frage gestellt und aller Einklang zerstört scheinen und die in diesen Texten als Chaos und Katastrophe ausgelegt wird. Der Diskurs der Weisheit äußert sich in neuartigen Texten, die später als Literatur überliefert und kanonisiert werden.

8.2 Der Vorwurf an Gott

Eines dieser neuartigen Literaturwerke, das unter dem (modernen) Titel »Mahnworte eines Weisen« bzw. »Mahnworte des Ipuwer« bekannt ist und vor allem bittere Klagen über die Schlechtigkeit des Menschen und den Umsturz der Ordnung vorbringt, enthält einen Abschnitt, der einen Vorwurf an den Schöpfergott darstellt. Wer Menschen erschafft und wer (als Sonne) »den Tag damit verbringt, sie zu hüten«, der darf nicht zulassen, daß sie sich gegenseitig umbringen, sondern muß auf den Bestand seiner »Herde« bedacht sein. Das ist eine Tugend, die man in Ägypten nicht nur vom Hirten, sondern - auf sozial höherer und höchster Ebene - von allen Truppenführern, z. B. von Expeditionsleitern und Militärführern, forderte. »Keinen Verlust gab es in meiner Truppe«, versichern sie als den wichtigsten, vor allen positiven Ergebnissen zu berichtenden Erfolg ihrer Unternehmungen. Um so härter ist der Vorwurf zu verstehen, den dieser Text gegen den göttlichen Hirten erhebt: »Seine Herde ist gering.« Gott läßt die Menschen entstehen, aber er gibt nicht auf sie acht. »Wo ist er heute ? Schläft er etwa ? Man kann ja seine Macht nicht erkennen!« Die Gewalttätigen bringen die Furchtsamen um: so dezimiert sich Gottes Herde.
Leider ist der Text zu zerstört, als daß sich entscheiden ließe, ob diese bitteren Vorwürfe und Fragen innerhalb dieses Werkes eine Antwort gefunden haben. Deutlich ist aber auf jeden Fall das erstaunliche Faktum, daß sie überhaupt gestellt wurden.

8.3 Der gute Hirte: die Lehre für Merikare

Die sog. Lehre für Merikare, eine testamentarische Königslehre, der die literarische Fiktion einer Unterweisung des Königs durch seinen verstorbenen Vater zugrunde liegt, endet - man möchte sagen : gipfelt - in einer Art Hymnus auf »Gott« als den guten Hirten und Erhalter seiner wohleingerichteten Schöpfung, der in der ägyptischen Literatur einzigartig ist. Wir wollen uns zunächst den Zusammenhang verdeutlichen. Der Aufbau der Lehre, wie ich ihn verstehe, ist folgender:

I. Teil: Aufgaben des Königs in der Verwirklichung der Maat
a) Vorgehen gegen bestimmte Typen von Unruhe-Stiftern;
b) Reden und Wissen: eine königliche Rhetorik;
c) Maat und Totengericht als Fundierung der Rechtsprechung.
II. Teil: Historischer Abschnitt: Taten des Vaters und politische Ratschläge

III. Teil: Vergeltung als sinnfundierendes Prinzip des Handelns
a) Schuldbekenntnis des Vaters, der in der kriegerischen Auseinandersetzung mit dem Süden den Friedhof von Abydos zerstört hatte;
b) der Zusammenhang von Maat und Unsterblichkeit. Gott als Herr der Vergeltung;
c) die Wohleingerichtetheit der Welt als Handeln Gottes.
Der Hymnus auf das wohltätige Walten »Gottes« steht also im Zusammenhang des Themas »Vergeltung« und folgt unmittelbar auf eine Maxime, in der vom Handeln des Menschen (bzw. des Königs) für Gott die Rede ist, dadurch, daß man das Rechte tut. Im Rahmen des Vergeltungsprinzips macht sich das Handeln für Gott bezahlt: weil Gott

(1) »den nicht vergißt, der für ihn gehandelt hat«.

Diese zunächst trivial anmutende Maxime des *Do ut des* wird durch den folgenden Hymnus in einen ganz anderen Zusammenhang gestellt. Vor allem Handeln für Gott hat Gott immer schon für den Menschen gehandelt. Der Kosmos in seiner typisch ägyptischen Auslegung als Prozeß - der »Sonnenlauf« - wird als Handeln Gottes dargestellt, das dem Menschen gilt. Wir haben den Text bereits oben im Zusammenhang der »kosmischen« Dimension der Gottesnähe (S. 72, Beisp. 4) zitiert. Hier kommt es mir auf die folgende, in der Formulierung des Textstücks sehr auffällig hervortretende Struktur an:

Handlung	Fische, Vögel Feinde, Kinder	anthropozentrischer Bezug
1. Schöpfung:	Himmel und Erde	»um ihretwillen«
2.	das Meer	
3.	die Luft	»damit ihre Nasen atmen«
4. Sonnenlauf		»um ihretwillen«
5. Erschaffung:	Pflanzen, Tiere	»damit sie zu essen haben«
6. Tötung		
7. Wirken:	Licht, Sonne	»um ihretwillen«
8.		»um sie zu sehen«
9. Errichtung einer Kapelle		(um sie zu hören)
10. Erschaffung von Herrschern und Vorgesetzten		»für sie« »um den Rücken des Schwachen zu stärken
11. Erschaffung des Zaubers		»um den Arm der Ereignisse abzuwehren«
12. Tötung		

12 Handlungen »Gottes« werden aufgeführt, und bis auf 2 Ausnahmen (»Tötung«, Nr. 6 und 12) wird jede einzelne ausdrücklich auf die Menschen bezogen als ihr Grund und Ziel. Um der Menschen willen wurde die Welt geschaffen und wird sie fortlaufend erhalten. Gott kümmert sich um die Menschen: er betrachtet sie und hört sie. Er schützt die Schwachen durch die Institutionen der Herrschaft (eine erstaunliche Begründung des Staats!) und gibt ihnen den Zauber gegen das Unheil (eine nicht minder erstaunliche Begründung der Magie!). Diese Sätze werden eingerahmt durch die beiden deutlich aufeinander bezogenen Aussagen über »Gott« als den guten Hirten:

> Wohlversorgt sind die Menschen, das Kleinvieh Gottes

und

> Wachend über sie des Nachts wie am Tage.

In ihrer geradezu einhämmernden Repetition des »für sie« entfaltetdiese Passage einen Nachdruck, der irgendwie apologetisch wirkt. Um so krasser fallen die beiden Aussagen aus diesem so eindrucksvoll geschlossenen Rahmen heraus, denen das Element »für sie« fehlt und die, an 6. und 12. Stelle, Mitte und Ende des Textstücks markieren:

> Er tötete seine Feinde, (ja) er schlug seine Kinder,
> weil sie auf Empörung sannen.

> Er tötete die Krummherzigen unter ihnen,
> wie ein Vater seinen Sohn (er?) schlägt um seines Bruders willen.

Der Bezug auf den »Vorwurf an Gott« - »seine Herde ist gering« - ist unverkennbar. Beide Texte gehen davon aus, daß »Verluste« eingetreten sind. Angesichts dieses Falles verhalten sich beide zueinander wie Anklage und Verteidigung. Das Paradoxe ist nun, daß die Anklage auf Fahrlässigkeit, die Verteidigung aber auf Totschlag plädiert! Was die Anklage dem göttlichen Hirten vorwirft, ist mangelnde Aufmerksamkeit (»schläft er etwa?«). Demgegenüber macht ihn der Hymnus für die Verluste selbst verantwortlich. Die Vorstellung eines Vaters, der seine Kinder erschlägt, ist weniger unerträglich als die Idee eines schlafenden oder gleichgültigen Gottes, der geschehen läßt, daß die Menschen sich gegenseitig umbringen. Im ersten Fall muß sich Gott etwas denken, da er ja handelt, im zweiten Fall nicht. *Die Gedankenlosigkeit Gottes aber beraubt die Welt ihres Sinnzusammenhangs*. Um die Sinnhaftigkeit der Welt zu

retten, muß der Wille Gottes sich auch auf die Katastrophe erstrekken und muß selbst sie als Handeln Gottes gedeutet werden können.

Der Sinn der Handlungsweise Gottes wird in der Bestrafung des Bösen gesehen. Der »Vorwurf« hatte ja *expressis verbis* beklagt, daß Gott der Gewalttat des Bösen tatenlos zuschaut. Man fragt sich allerdings, ob die Erschlagenen, die der »Vorwurf« beklagt, wirklich identisch sind mit den »Empörern« und »Krummherzigen«, die nach der Lehre Gottes verdientem Strafgericht anheimgefallen sind. Jedenfalls geschah auch dieses Strafgericht zum Wohle der Menschheit, »wie ein Mann seinen Sohn erschlägt um seines Bruders willen« : Eine seltsame Maxime, von der wir sonst nichts erfahren in der ägyptischen Überlieferung. Gemeint ist, daß auch dies »um ihretwillen« geschah, aus Liebe zu den Guten unter seinen Geschöpfen. Damit affirmiert der Hymnus genau das, über dessen Fehlen der Vorwurf sich beklagt.

Unter allen theologischen Fragmenten in der Weisheitsliteratur des Mittleren Reichs ist dieser Text der expliziteste. Er weist den Weg aus der Sinnkrise durch die Rückführung alles Geschehens auf den Willen Gottes. An die Stelle der Welt als das Handeln der Götter in den Konstellationen der polytheistischen Religion setzt er die Wirklichkeit als das Handeln Gottes, das seinem auf die Menschheit als seine Kinder, seine Herde, gerichteten erhaltenden Schöpferwillen entspringt. *Die geschwundene Evidenz der Sinnhaftigkeit menschlicher Existenz verlagert sich in die Transzendenz des unerforschlichen Willens eines verborgenen Gottes.* Im Vorblick aufs Neue Reich, dem übrigens dieser Text wohlbekannt war, sei schon hier festgehalten, daß es genau dieser Gedanke ist, der im Zentrum des sich später entfaltenden theologischen Diskurses stehen und die Religion, ja das Weltbild der ägyptischen Kultur verändern wird.

8.4 Die Apologie des Schöpfers: Sargtext 1130

Ein dritter Text, der in diesen Zusammenhang der Frage nach dem Sinn des Leidens und nach der Gerechtigkeit Gottes gehört, ist in einer vollkommen anderen Umgebung überliefert als die ersten beiden, nämlich nicht in einer literarischen Handschrift, sondern auf Särgen des Mittleren Reichs, also als ein Stück Totenliteratur. Es ist das große Verdienst des amerikanischen Ägyptologen James Henry Breasted, schon vor 70 Jahren seine Bedeutung erkannt zu haben.

Wenn man die Überlieferungszusammenhänge genauer prüft, dann zeigt sich, daß auch dieser Text - wie der Hymnus in der Lehre für Merikare - den krönenden Abschluß eines Buches bildet: des »Zweiwegebuchs«, eines »Jenseitsführers« für die Totenreise der Seele. Dem ans Ziel, d. h. in den innersten, von einem Flammenring umschlossenen Kreis und in die unmittelbare Gegenwart des Sonnengottes Gelangten offenbart sich dieser in einer Art Selbstdarstellung :

(2) Zu sprechen von Dem mit geheimen Namen.
Der Allherr sagte, als die Entrüstung gestillt werden mußte unter der Barkenmannschaft:
Seid heil und in Frieden!
Ich will euch die 4 guten Taten verkünden,
die mir mein eigenes Herz getan hat in der Umringlerschlange,
um das Unrecht zum Schweigen zu bringen.

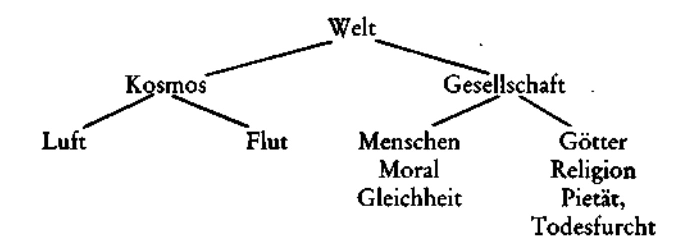
(1) Ich habe 4 gute Taten vollbracht im Innern der Schwelle des Lichtlands:
ich habe die 4 Winde geschaffen,
damit jedermann atmen kann in seiner Zeit.
Das ist eine der Taten.

(2) Ich habe die große Flut geschaffen,
auf daß der Arme darüber verfügen möge wie der Reiche.
Das ist eine der Taten.

(3) Ich habe einen jeden wie seinen Nächsten geschaffen
und habe verboten, daß sie Unrecht tun sollten.
Aber ihre Herzen haben sich dem widersetzt, was ich
i geboten habe.
Das ist eine der Taten.

(4) Ich habe geschaffen, daß ihre Herzen aufhören, den Westen zu vergessen,
damit den Gaugöttern Opfer dargebracht würden.
Das ist eine der Taten.

Die Rede des Schöpfergottes entfaltet die Ganzheit der Welt in eine klar gegliederte Vierheit:



Auch diese Rede hat einen unverkennbar apologetischen Charakter. Es hat sogar den Anschein, als sei dies in der ersten Strophe explizit gesagt. Die Rede ergeht nur, »um die Wut zu stillen« und »das Unrecht zum Schweigen zu bringen«, also um einer Empörung und einem Vorwurf zu antworten. Man hat oft angenommen, in diesem Text die Antwort auf den »Vorwurf an Gott« in den Mahnworten des Ipuwer zu besitzen.
Der Vorwurf, gegen den sich hier der Schöpfer verteidigt, muß sich auf die Ungleichheit der Menschen beziehen. Die soziale Ungleichheit in der Menschenwelt wird hier als eine vom Menschen selbst zu verantwortende Entfremdung dargestellt, die in der von Gott gewollten Schöpfungsordnung nicht nur nicht angelegt, sondern explizit unterbunden war. Gott hat die kosmische Welt zur Versorgung der Menschen geschaffen, und zwar nicht nur, wie es in der Lehre für Merikare heißt, »ihnen zuliebe«, sondern - darauf kommt es hier an - so, daß alle gleichermaßen Anteil daran haben. Die Natur, wie Gott sie für den Menschen geschaffen hat, bietet keine Grundlage sozialer Ungleichheit: ihre Gaben sind gleichermaßen für alle da. Aber nicht nur die Natur: Gott hat auch den Menschen gleich geschaffen, einen jeden wie seinen Nächsten, und er hat >das Unrecht< verboten. Das >Unrecht< kann in diesem Zusammenhang nur in der Aufhebung der ursprünglichen natürlichen Gleichheit aller Menschen bestehen. Damit ist der Vorwurf beantwortet, Gott habe die Menschen verschieden geschaffen, die »Furchtsamen« und die »Gewalttätigen«, nicht dagegen der Vorwurf der Gleichgültigkeit. Er hat das »Unrecht« verboten, aber er sagt nicht, daß er den »Sündenfall« der Menschen bestraft, wie es in der Lehre für Merikare betont wird. Weiter unten im selben Spruch (den wir hier seiner Länge wegen nicht *in extenso* zitieren können) aber heißt es:

(3) Ich richte den Armen und den Reichen,
ich gehe gleichermaßen vor gegen die, die Unrecht tun.
Mir gehört das Leben, ich bin sein Herr.

Das Szepter der Herrschaft wird meiner Hand nicht entwunden werden.

Das beantwortet den Vorwurf der Indifferenz. Der Schöpfer begnügt sich nicht mit einer kosmischen und als solche ethisch indifferenten Wohltätigkeit. Als »Herr des Lebens« ist er zugleich die »ethische Instanz«, die über die Gerechtigkeit wacht und vor der die sozialen Unterschiede (»arm und reich«) verschwinden. Auch dies sind Leitmotive, die in der Entfaltung des theologischen Diskurses im Neuen Reich bestimmend hervortreten werden. Während der dritte Fall - die kreatürliche Gleichheit der Menschen - sich auf den sozialen Aspekt des Bösen bezieht: Ungleichheit wie arm und reich, schwach und stark, abhängig und selbstherrlich usw., bezieht sich der vierte auf einen spezifisch religiösen Aspekt, der mit Begriffen wie »Jenseitsvergessenheit, Pietätlosigkeit, Irreligiosität« umschrieben werden kann und ebenfalls zu den Erfahrungen der Ersten Zwischenzeit gehört haben wird. In dieser Gegenüberstellung erkennt man leicht die Formel wieder, die wir im 1. Kapitel als Ansatz einer ägyptischen Begriffsbestimmung von Recht (bzw. Moral) und Religion im engeren Sinne herangezogen haben:

(4) »den Menschen Recht zu sprechen,
die Götter zu besänftigen«

Gott wehrt sich gegen den (aus seiner Antwort zu erschließenden) Vorwurf, mit den Menschen unfromme Wesen geschaffen zu haben, indem er betont, den Menschen die Religion ins Herz gepflanzt zu haben, dadurch, daß er es unfähig machte, den Tod zu vergessen. Der Zusammenhang von Todesbeherzigung und Frömmigkeit ist spontan einleuchtend, aber erstaunlich, denn er begegnet sonst nirgends mit solcher Klarheit in der ägyptischen Literatur. In der Lehre für Merikare heißt es einmal: »Vertraue nicht auf die Länge der Jahre«, d. h., sei dir jederzeit deiner Sterblichkeit bewußt. Und sehr viele Aussagen in Biographien laufen auf die Aussage hinaus: Ich führte ein rechtschaffenes Leben, weil ich das Totenreich vor Augen hatte. Der Zusammenhang von Moral und Todesfurcht ist reich zu belegen; die Fundierung der Religion in der Todesfurcht nicht. In der Sicht dieses Textes stellt auch die »Jenseitsvergessenheit« der Menschen eine Abweichung von ihrer kreatürlichen Verfassung dar. Des Westens eingedenk zu sein, gehört zu ihrer Natur, ihn zu vergessen zu ihrer sündhaften Entfremdung. Der Zusammenhang der drei Texte scheint mir evident. Es handelt sich um ein typisches Phänomen von »Intertextualität«, als Bezug

aufeinander und auf ein gemeinsames Problem. Das Problem ist die frag-würdig gewordene Gerechtigkeit Gottes oder, anders formuliert, die undurchsichtig gewordene Sinnhaftigkeit im Aufbau der sozialen und kosmischen Welt. Es entspringt der historischen Situation eines Zusammenbruchs, der als Sinnkrise erlebt und verarbeitet wird.

Schon aus diesen ersten Vorkommen einer Art theologischen Diskurses wird in aller Eindeutigkeit klar, daß und in welchem Sinne es hier um »Gott« geht, nicht um die Götter. Hier ist auch nicht von »dem Gott«, im Gegensatz zu »dem Menschen« die Rede, als Klassenbegriff also, sondern von dem einen, bestimmten Gott, der die Welt geschaffen und insofern zu verantworten hat, vor dem sich aber auch der zur Freiheit mit- oder gegenwirkenden Handelns berufene Mensch verantworten muß. Das Theodizee-Problem kreist um die Rechtfertigung »Gottes«, nicht der Götterwelt; um die Rechtfertigung eines Gottes, der auch für die Götter sorgt, z. B. indem er den Menschen die Todesfurcht und damit die Religion ins Herz pflanzt.

(5) Ich habe die Götter aus meinem Schweiß entstehen lassen,
während die Menschen die Tränen meines Auges sind

sagt der »Allherr« im dritten Text weiterhin. Diese einen einzigen Gott heraus- und hoch über die Welt und die zu ihr gehörenden anderen Götter stellende Perspektive ist nicht monotheistisch. Die Existenz der anderen Götter wird nicht bestritten. Trotzdem ist, wo hier von »Gott« gesprochen wird, klar, daß nur *einer* gemeint ist.

Die Texte gehören verschiedenen Gattungen an. Die »Mahnworte« und die »Königslehre« gehören zu der neu aufkommenden (Weisheits-)Literatur, in der ein über die Ufer der Gebrauchsliteratur und ihrer traditionellen Gattungen, namentlich der biographischen Grabinschrift tretender moralistischer Diskurs in bisher unerhörter Radikalität die Sinnfundamente der menschlichen Existenz reflektiert. Der dritte Text ist zwar im Rahmen der Totenliteratur überliefen, verrät aber in seinem ungewöhnlichen reflektiven (»metapraktischen«) Niveau seine Herkunft aus anderen, der Literatur mindestens nahestehenden Bereichen. Demgegenüber gehört der folgende Text enger in den Bereich religiöser Gebrauchsliteratur, auch wenn er vermutlich ebenfalls nicht an seinem ursprünglichen Ort überliefert ist.

8.5 Die Offenbarung des Lebensgottes: Sargtext 80

Spruch 80 der Sargtexte ist überliefert im Rahmen einer Spruchfolge, die um den Luftgott Schu und das Element der Luft als »Ba« des Schu kreist, und deren Rezitation als Liturgie sowohl wie deren Aufzeichnung als Totenliteratur dem Verstorbenen Luft verschaffen soll, wie dies ja auch in einer Fülle anderer Texte als der zentrale Wunsch des Toten hervortritt. Inwiefern der Skopus des Textes über diese Zweckbestimmung hinausweist, wird im einzelnen noch deutlich werden. Wir können den ungewöhnlich langen Text nur zusammenfassend behandeln. Auch er ist eine »Offenbarungsrede« des Allherrn, des Ur- und Schöpfergottes, eingebettet in eine Rede des Luftgottes Schu bzw. seines »Ba«, in dessen Gestalt der Verstorbene sowohl über die Luft als auch über den Luftraum verfügen (d. h. zum Himmel aufsteigen) möchte. Nach einer später bezeugten theologischen Konzeption ist der »Ba« eines Gottes die für ihn charakteristische sinnlich erfahrbare kosmische Manifestation. Daß diese Konzeption schon hier zugrunde liegt, ist evident:

(6) Ich bin dieser Ba des Schu, der in der Himmelskuh ist,
der aufsteigt zum Himmel wie er will,
der absteigt zur Erde nach dem Wunsch seines Herzens . . .

Der Wind des Lebens ist mein Kleid,
um mich herum herausgekommen aus dem Munde des Atum…

Ich mache Licht nach der Finsternis,
der Wind ist meine anpassende Haut…

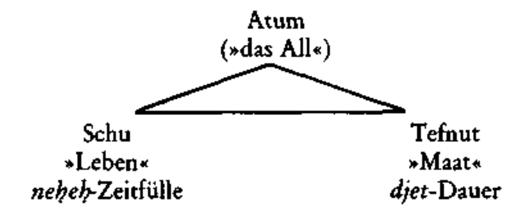
Mein Ausfluß ist das Gewitter des Himmels,
mein Schweiß sind Hagelsturm und Dämmerung.
Die Länge des Himmels gehört meinen Schritten,
die Breite der Erde gehört meinen Gründungen.

Hierauf ergreift nun der »Selbstentstandene« Urgott selbst das Wort. Der Zusammenhang zum Ganzen ist klar: Er spricht nicht über sich selbst wie in Spruch 1130, sondern über seine »Kinder«, eben den Luftgott Schu und dessen Schwester Tefnut, deren kosmische Erscheinungsform (Feuchte?) unklar ist. Aber darauf kommt es hier auch nicht an; wie man sieht, geht der theologische Ansatz dieses Textes in eine ganz andere als kosmische Richtung:

(7) Da sagte Atum: >Tefnut ist meine lebendige Tochter,
sie ist zusammen mit ihrem Bruder Schu.
»Leben« ist sein Name,
»Maat« ist ihr Name.

Ich werde leben zusammen mit meinem Kinderpaar,
zusammen mit meinem Zwillingspaar,
indem ich dabei bin in ihrer Mitte,
der eine an meinem Rücken, die andere an meinem Bauch.
Als >Leben< schlief mit meiner Tochter >Maat<,
da habe ich mich aufgerichtet auf ihnen, indem ihre Arme um mich waren.<

Mit eigentümlichem Nachdruck stellt diese Rede dreierlei fest:
daß Schu und Tefnut die Kinder des Atum sind;
daß ihre (eigentlichen ?) Namen >Leben< und >Maat< sind, und
daß sie zusammen mit ihrem Vater eine ganz bestimmte, geheimnisvolle und sehr innige »Konstellation« bilden.
Die erste dieser Feststellungen hält sich ebenso im Rahmen traditioneller, »konstellativer« Theologie, wie die nächsten beiden diesen Rahmen übersteigen. Schu und Tefnut werden entpersonalisiert zu »Leben« und »Wahrheit« im Sinne kosmogonischer Prinzipien, und die Beschreibung ihrer Konstellation mit dem Vater als »vor« und »hinter«, zugleich »innen« und »außen umgebend« macht deutlich, daß hier keine Gruppe, sondern eher eine Trinität oder vielmehr auf paradoxe Weise beides zugleich im Blick steht: Atum und seine Kinder bzw. »Leben« und »Wahrheit« - an einer anderen Stelle dieses Textes werden die beiden Atumkinder auch als Neheh »Zeitfülle« und Djet »unwandelbare Dauer« ausgedeutet - als die beiden das »All« (= Atum) durchwaltenden kosmogonischen Prinzipien :



Was wie ein Vorläufer griechischer philosophischer Mythenallegorese klingt, verdeutlicht die explikative Distanz zum Mythos. Explizite Theologie ist nicht mythologisch.
Die Rede beschreibt den Übergang von der Präexistenz zur Existenz, den sich der Ägypter nicht als »Urknall«, sondern als ein Erwachen, ein Zu-sich-Kommen des das »All« personifizierenden Urgottes denkt. In der Vereinigung mit den ihn erfüllenden und tragenden Energien des »Lebens« und der »Maat« (Wahrheit, Ord-

nung, Gerechtigkeit, kosmisch-soziale Harmonie) findet dieser die Kraft, sich aufzurichten. Diesen geheimnisvollen Augenblick der Urzündung des Seins = des Lebens umkreist der Text, um das Undenkbare klarzumachen: daß Schu und Tefnut immer schon bei Atum waren und die Dreierkonstellation nicht *von,* sondern *vor* allem Anfang bestand:

> als ich allein war im Nun, inert, (. . .)
> da waren sie schon bei mir.

Im Anfang - um diesen Grundgedanken einer päexistenten Drei-Einheit in einer vertrauten Sprache zu paraphrasieren - *waren >Leben< und >Wahrheit<, und >Leben< und >Wahrheit< waren bei Gott, und Gott war >Leben< und >Wahrheit<.*

Gleichwohl, trotz dieser Vorstellung einer präexistenten Drei-Einheit, wird die Präexistenz des Urgottes als »Einsamkeit« und damit, ganz im Sinne eines »konstellativen« Person- und Handlungsbegriffs - als *Handlungsunfähigkeit* (äg. *nnjw,* eigentlich: »sich träge ausbreiten«) dargestellt:

(8) als ich allein war im Nun in Handlungsunfähigkeit« -
ich fand keinen Ort, darauf zu stehen,
ich fand keinen Ort, darauf zu sitzen,
Heliopolis war noch nicht gegründet, um mich darin aufzuhalten,
meine Kapelle(?) war noch nicht geknüpft, dann zu sitzen,
Nut hatte ich noch nicht geschaffen, daß sie mir zu Häupten sei,
die erste Göttergeneration war noch nicht geboren,
die Urgötterneunheit war noch nicht entstanden -
da waren sie bei mir.

Handlungsunfähigkeit ist ein für den Schöpfergott unhaltbarer Zustand. So spricht Atum zum Urwasser:

(9) Ich bin am Schwimmen und sehr ermattet,
meine Glieder(?) sind träge.
Mein Sohn »Leben« ist es, der mein Herz erhebt.
Er wird meinen Geist beleben, nachdem er diese Glieder von mir zusammengerafft hat,
die sehr müde sind.

Da sprach Nun zu Atum:

Küsse deine Tochter Maat, gib sie an deine Nase!

So entsteht die Welt. Was hier beschrieben wird, ist ein Akt des Zu-sich-Kommens, des Übergangs von handlungsunfähiger Mattigkeit zu Bewußtsein, Wille und Handlung. Im konkreten Denken wird

das als »Liegen« und »Aufstehen« veranschaulicht. »Dein Sohn Schu ist es, der dich aufrichten wird«, sagt Nun zu Atum. Im folgenden ergreift wieder Schu das Wort. In einer ersten Rede schildert er sein Wirken in der geschaffenen Welt, wo er jeden Tag aufs neue bei Sonnenaufgang den Nasenlöchern des als Sonne seine Schöpfung in Gang haltenden Gottes entströmt und ihn seinerseits als Atem belebt, ihn, aber auch Isis und Osiris. Er schafft ihm den lichterfüllten Raum für seine Barkenfahrt und »errettet ihn vor Apopis«. In einer zweiten Rede spricht er als »das Leben, der Herr der Zeit«, von Atum geschaffen,

(10) »als er Einer war und zu Dreien wurde«.

Nach dieser bemerkenswert abstrakten und prägnanten Formulierung der eigentümlichen Drei-Einheit von Atum, Schu-Leben und Tefnut-Maat beschreibt der Luftgott seine Rolle als Lebensgott: als »Atem« in der Kehle des Allherrn, aber auch als Getreide

(11) »als er mich aussandte auf diese Erde,
die >Feuerinsel<,
und als ich zu Osiris wurde, dem Sohn des Geb.«

Wieder zeit sich, daß in der Abstraktionskraft dieser Reflexion die »Konstellationen« der traditionellen Theologie sich auflösen. In der neuen Identität eines Gottes »Leben« verschmelzen Schu und Osiris!

In der neuartigen Perspektive dieser Theologie wird nicht nach der Identität des Gottes gefragt, sondern nach seinem Wesen. Der Unterschied, wie ich ihn sehe, läßt sich vielleicht folgendermaßen klarmachen. Die Identität des Gottes wird bestimmt durch seine Beziehungen zu anderen Göttern, d. h. seine Eingebundenheit in Konstellationen. Das ist die spezifische Optik des Mythos. Darin erscheint z. B. Schu, im »Buch von der Himmelskuh« etwa, als der Sohn des Sonnengottes, der ihm im Amt des Herrschers über die Schöpfungswelt nachfolgt oder - in einem anderen dieser Sukzessionsmythen - als Vater des Geb, der von seinem rebellierenden Sohn aus der Herrschaft verdrängt wird; oder wiederum als Bruder der Löwin und Sonnentochter Tefnut, der die Zürnende aus Nubien heimführt. Hier aber erscheint er in einer ganz anderen Hinsicht als der Sohn eines Gottes, der sich in ihm und in seiner Schwester Tefnut zur Dreiheit entfaltet und dadurch nicht nur sich selbst aus der Präexistenz seiner Einsamkeit zur Existenz bringt, sondern zugleich damit die Welt ins Sein ruft und die Schöpfung in Gang bringt. Diese Dreiheit ist keine Konstellation im Sinne »konstellativer« Theologie mehr. Die in ihr hervortretenden Identitäten kon-

stituieren sich nicht in gegenseitiger Abgrenzung, sondern Wesenseinheit. Auch die Texte selbst betonen die Neuheit dieser Theologie und setzen sich in negativen Wendungen von der Vorstellungswelt der herkömmlichen »konstellativen« Theologie ab:

(12) »Ich bin nicht gebaut worden im Mutterschoß,
ich bin nicht geknüpft worden im Ei,
ich bin niemals empfangen worden in Empfängnis,
ich bin niemals geboren worden in einer Geburt«

»Er hat mich nicht geboren mit seinem Mund,
er hat mich nicht empfangen mit seiner Faust«

Explizite Theologie macht das konstellative Denken der »impliziten« Theologie dadurch explizit, daß sie es negiert. Sie manifestiert sich als Gegensatz. Sie sprengt die Konstellationen auf, die sich das mythische Denken als Geburt durch »Onanie« des Urgottes ausgemalt hatte, indem sie betont: so war es nicht. Was sie dem positiv entgegensetzt, ist zum einen die Idee einer zur Dreiheit entfalteten Wesenseinheit, die an die Stelle der herkömmlichen Namen Prinzipien setzt: das All, das Leben und die Wahrheit. Zum anderen ist es die Frage nach dem Wesen des Gottes, und hier klingen die Antworten sehr viel weniger abstrakt und »allegorisch«. Die soeben zitierten negativen Aussagen fahren nämlich fort:

(13) »Sondern mein Vater Atum hat mich ausgespieen aus seinem Mund
zusammen mit meiner Schwester Tefnut«

und:

(14) »sondern er hat mich ausgeschneuzt aus seiner Nase«.

Das klingt zunächst kaum weniger »mythologisch« als die so emphatisch abgewehrte Vorstellung einer Geburt durch Selbstbegattung. Aber der Schein trügt. Schauen wir uns zunächst andere Formulierungen dieses Themas an:

(15) »Er hat mich geschaffen mit seinem Herzen,
er hat mich gemacht aus seiner Strahlkraft«

(16) »Er wurde schwanger mit mir in seiner Nase,
ich trat hervor aus seinen Nasenlöchern«

Was diese Formulierungen zum Ausdruck bringen wollen, ist dies: Schu ist nichts anderes als der Atem Gottes. Das ist keine mythologische Konstellation. Ein Gott ist nicht der Atem eines anderen Gottes, ebensowenig wie es mythischem Denken entspräche, einen

Gott als »das Wort« eines anderen Gottes aufzufassen. Hier ist bereits in ersten Ansätzen jene Ebene erreicht, in der wir - wie in der Weisheitsliteratur - von »Gott« sprechen müssen. Das Ägyptische vermag diesen Unterschied nicht auszudrücken, aber die Texte deuten ihn an, indem sie dort, wo sie »Gott« meinen, den Namen - Re oder Atum - vermeiden und vom »Selbstentstandenen« (passim), oder vom »All-Schöpfer« (CT I 384) oder vom »Allherrn« (Spruch 1130) sprechen.

Schu ist aber nicht nur der »Atem Gottes«, sondern als solcher die Luft: als kosmisches Element und als »Lebensodem« der Schöpfungswelt. Das ist die entscheidende Wendung dieser neuen theologischen Weltauslegung, und sie bildet den Schluß des langen Textes:

(17) Die Falken leben von Vögeln,
die Schakale vom Herumstreifen,
die Schweine von der Wüste,
die Nilpferde vom Röhricht,
die Menschen vom Getreide,
die Krokodile von den Fischen,
die Fische vom Wasser im Nil
wie es Atum befohlen hat.

Ich führe sie, ich belebe sie
durch diesen meinen Mund als das Leben, das in ihren Nasenlöchern ist,
ich leite meinen Atem in ihre Kehlen,
ich knüpfe ihre Köpfe durch dieses Machtwort in meinem Munde,
das mir mein Vater Atum gegeben hat
beim Hervortreten aus dem östlichen Lichtland.
Ich belebe die Fische und die Würmer auf dem Rücken des Erdgottes,
wahrlich, ich bin das Leben, das unter der Himmelsgöttin ist.

Zwei Strophen zu je acht Versen. Die erste beschreibt die Wohleingerichtetheit der von Atum geschaffenen Welt, in der die Geschöpfe verschieden und in der ihnen zuträglichen je spezifischen Weise wohlversorgt sind. Die zweite beschreibt das unspezifische, bei aller Vielfalt und Verschiedenheit doch Eine und unteilbare Prinzip, das sie alle am Leben erhält, so unterschiedlich sonst ihre Lebensbedingungen auch sein mögen. Ob in der Luft oder auf der Erde, in der Wüste oder im Sumpf, ob von Pflanzen, von Tieren oder vom Wasser- alle leben sie kraft des »Lebensodems«, des Atems Gottes,

der die Welt als Luft erfüllt und zugleich in jedem Lebewesen wirksam ist.
Hier wird nach der Einheit gefragt hinter der Vielheit der Erscheinungswelt. Und die Antwort wird gefunden zuerst in dem Einen Ursprung, den alles in dem Ur-Einen, Selbstentstandenen hat; das ist die Antwort der Schöpfungstheologie, die nicht nur in diesen Texten, sondern allgemein in der religiösen Literatur der Jahrtausendwende um 2000 v.Chr. auffallend hervortritt. Darüber geht aber dieser Text noch einen großen Schritt hinaus. Er unterscheidet, nicht im Sinne einer mythologisch-polytheistischen Konstellation, sondern im Sinne theologischer Entfaltung einer Wesenseinheit, »Ursprung« (Atum), »Harmonie« (im Sinne einklangstiftender Ordnung: Tefnut) und »Leben« (Schu, als »Luft«, »Atem« und »Zeitfülle«). Auf dieser Unterscheidung baut der Text die Theologie des »Lebensgottes« auf. In dem entscheidenden vierten Abschnitt des großen Texts, der der Entfaltung dieser Theologie gewidmet ist, kommt das ägyptische Lexem »Leben« nicht weniger als zwölfmal vor. Das ist ein klares Indiz für das, worum es hier geht. Hier wird der Versuch gemacht, 1) etwas so Allgemeines, Umfassendes, Undifferenziertes und Fundamentales wie das »Leben« als die allem gemeinsame Einheit in der Vielheit zu bestimmen, 2) diese Einheit in den ebenso (oder vergleichbar) undifferenzierten, umfassenden, alldurchwaltenden Phänomenen der Luft, des Lichts, der Zeit und des Atems im Kosmos wirksam zu sehen, 3) sie als das Wesen eines Gottes auszudeuten, und 4) diesen Gott als wesenseins mit dem Schöpfer, d.h. mit »Gott«, zu erklären, dessen Nase er als Atem entströmt.
Diese Lebensgott-Theologie ist es, die in den folgenden Jahrhunderten das ägyptische Denken nicht mehr loslassen wird. Auf ihr basiert der religiöse Umsturz Echnatons, der erste Versuch einer Religionsstiftung, den die Geschichte kennt. Aus ihr bezieht aber letztlich alle »explizite Theologie« in Ägypten ihre Dynamik, bis hin zum Corpus Hermeticum. Die Frage nach der Einheit Gottes und die hier in den Blick tretenden Manifestationen dieser Einheit: als »Leben«, »Maat«, Atem, Zeitfülle, bilden den Ausgangspunkt und zugleich den roten Faden ägyptischer Theologie.

8.6 Theologie, Religion und Sprache im Mittleren Reich

Bevor wir im folgenden Kapitel zum Neuen Reich übergehen, der Epoche, die nicht nur als die Blütezeit expliziter Theologie in Ägypten bezeichnet werden kann, sondern deren Geschichte durch

die Dominanz theologischer Auseinandersetzungen wesentlich bestimmt wird - man denke an den religiösen Umsturz des Echnaton und die Einrichtung des thebanischen Gottesstaats -, muß ein Wort über den »Stellenwert« des theologischen Diskurses im Mittleren Reich und, damit aufs engste zusammenhängend, über die Auswahl der behandelten Texte gesagt werden, die manchem Kenner der Materie willkürlich erscheinen mag. Um es gleich vorweg klarzustellen: das Mittlere Reich ist gewiß keine Blütezeit expliziter Theologie. Die behandelten Texte gewinnen ihre Bedeutung erst, wenn man sie aus der Kenntnis der folgenden Epochen betrachtet. Es handelt sich um Anfänge oder Vorläufer von etwas, das erst Jahrhunderte später zu einem bestimmenden, Geschichte machenden Faktor der ägyptischen Kultur wird. Im Kontext der Religionsgeschichte - wohlgemerkt: nicht der Literaturgeschichte - des Mittleren Reichs betrachtet, dürften die behandelten Phänomene eher am Rande stehen. Zwei Punkte scheinen mir daher noch wichtig genug, um in diesem Zusammenhang kurz erwähnt zu werden:

1. Das Verhältnis dieser in ihrer Epoche vermutlich eher marginalen Anfänge oder Vorläufer expliziter Theologie zu dem, was man als die religionsgeschichtlich zentralen Phänomene bzw. Ereignisse dieser Epoche ansehen würde, und
2. die sprachlichen Formen, deren sich dieses erste Zur Sprache-Kommen expliziter Theologie bedient und ihr Verhältnis zu den »eingespielten« Formen religiöser bzw. literarischer Kommunikation.

Das zentrale religionsgeschichtliche Ereignis des Mittleren Reichs ist die Ausbreitung des Osiriskults - oder vielmehr geradezu: der Osiris-Religion - in der ägyptischen Gesellschaft, archäologisch faßbar in der geradezu explosionsartigen Ausdehnung eines »die Treppe des Großen Gottes« genannten Bezirks in Abydos, wo entlang der Feststraße der Osirisprozession vom Tempel zum Gottesgrab in »U-Poqe« eine dichte Besiedlung mit Grab- und Gedächtniskapellen - äg. $Ma^{c}aha^{c}at$, »Stelenplatz« - einsetzt, aus der uns Hunderte, vielleicht Tausende von Stelen erhalten sind. Vielleicht ist »Ausbreitung« nicht ganz das richtige Wort. Denn es ist nicht so sehr der Kult des Gottes Osiris, der sich über das ganze Land ausbreitet - obwohl auch dies offensichtlich ziemlich von Anfang an zum »Programm« der Osirisreligion gehört, in den Texten eine auffallende Rolle spielt und spätestens im Neuen Reich dann auch Realität ist (bis in der Spätzeit die Osirisreligion dann auch in diesem Sinne lokaler Ausbreitung ein dominierendes Phänomen darstellt). Vielmehr pilgert umgekehrt das ganze Land nach Abydos. Jeder strebt danach, an den von den Königen der 12. Dyn. neu ein-

gerichteten mehrtägigen Festspielen zu Ehren des Osiris in Abydos teilzunehmen, ja diese Teilnahme auch nach dem Tode zu genießen durch'eine »Stelenkapelle« an der »Treppe des Großen Gottes«. Abydos wird die heilige Stadt Ägyptens,

(18) die Insel, zu der man pilgern muß,
die Mauern, die der Allherr bestimmt hat
(usw., vgl. S. 32 Text 15)

Ab dieser Zeit wird die Pilgerfahrt nach Abydos ein zentraler Bestandteil der Totenriten und der Grabikonographie. Vielleicht ist Abydos das früheste Beispiel eines Wallfahrtsorts in der Religionsgeschichte bzw. das Osirisfest das früheste Beispiel eines Wallfahrtsfests. Denn um dieses Fest geht es, nur um an ihm teilzunehmen wallfahrtet man nach Abydos und baut sich dort eine Grabanlage oder Stelenkapelle.

Wolfgang Helck hat in den Riten dieses Prozessionsfestes in sehr überzeugender Weise die Mythologisierung des Begräbnisrituals einer Frühzeit gesehen, als Abydos noch königliche Nekropole war. Vielleicht läßt sich dieser Prozeß in den Kategorien unserer Konzeption einer »mythischen Dimension« verstehen: der Primat der Handlung vor der »sakramentalen Ausdeutung«, die Ausbildung einer spezifisch götterweltlichen Sinnsphäre im Alten Reich, die die z.T. uralten Handlungen semantisch überwölbt – jedenfalls spricht meiner Ansicht nach sehr vieles dafür, daß die Riten des großen Abydosfests auf uralte königliche Begräbnisriten zurückgehen. Denn so findet auch die »Ausbreitung« der Osirisreligion im Mittleren Reich ihre einfachste Erklärung. Wir müssen dieses Phänomen im Zusammenhang mit tiefgreifenden Wandlungen des Totenkults und Jenseitsglaubens verstehen. Was sich zunächst einmal »ausbreitet«, schon mit dem Ende des Alten Reichs, ist die spezifisch königliche Konzeption eines Lebens nach dem Tode: daß der König nach dem Tode zu Osiris wird (als dem »Toten Vater«) und die Herrschaft über das Jenseits antritt, und daß der König eine unsterbliche Seele besitzt - äg. »Ba« -, die unabhängig von seiner Einbindung in die Gemeinschaft »aus eigener Kraft« weiterlebt, indem sie zum Himmel aufsteigt und in die Götterwelt eingeht. Das wird, nur leicht modifiziert, im Mittleren Reich zum allgemeinen Glaubensgut. Jedermann hat einen »Ba«, der den Tod überdauert, den Leib verläßt und die Jenseitsreise in die Götterwelt bewältigt. Jedermann wird ein »Osiris« und folgt dem mythischen Präzedenzfall des Gottes nach. Die Teilnahme am Abydosfest aber ist der konkrete Kristallisationspunkt all dieser Vorstellungen, Hoffnungen, Mythen. Weil es das Begräbnis des Gottes ist, weil es den vom

Gott vorgelebten Übergang in eine jenseitige Unsterblichkeit zelebriert, vermittelt es den Teilnehmern Unsterblichkeit. Daß wir ein Kapitel über die Theologie des Mittleren Reichs schreiben konnten, ohne diesen das religiöse Denken und vor allem Handeln dieser Epoche so stark in Bann schlagenden Vorstellungskomplex um Osiris und Abydos überhaupt zu erwähnen, zeigt schlaglichtartig die Eigenwilligkeit unserer Optik. Theologie und Religion sind verschiedene Dinge. Was in Abydos geschieht, und was man als das religionsgeschichtliche Zentralereignis des Mittleren Reichs betrachten muß, läßt sich vollkommen in den Kategorien »impliziter« Theologie, vor allem in der lokal-kultischen und in der mythischen Dimension der Gottesnähe darstellen. Abydos ist kein »Quellbereich« expliziter Theologie. Zwar finden sich unter den Steleninschriften eine ganze Reihe von Osiris-Hymnen; aber sie stehen außerhalb des theologischen Diskurses. Auf ihnen baut sich nichts auf, sie stehen nicht am Anfang einer Ideenevolution. Sie werden vielmehr immer wieder abgeschrieben. Theologisch gesehen sind sie ausgesprochen »konstellativ«:

(19) Sei gegrüßt, Osiris, Sohn der Nut,
Herr der Hörner, mit hoher Atef-Krone,
dem die Wereret-Krone gegeben wurde
und Herzensweite vor der Neunheit;
dessen Hoheit Atum geschaffen hat
in den Herzen der Menschen, Götter, Verklärten und Toten.

Dem die Herrschaft gegeben wurde in Heliopolis,
groß an Verkörperungen in Busiris,
Herr der Furcht in Iati,
groß an Schrecken in Ro-Setau,
Herr der Hoheit in Herakleopolis,
Herr der Macht in Tjenenet,
groß an Beliebtheit im Lande,
Herr eines guten Gedenkens im Gottespalast,
groß an Erscheinungen in Abydos.

Dem Recht gegeben wurde vor der versammelten Neunheit,
für den ein Gemetzel angerichtet wurde
in der großen Halle, die in Her-wer ist,
vor dem die großen Mächte in Schrecken sind,
vor dem die Ältesten sich von ihren Matten erheben,
vor dem Schu Furcht eingeflößt hat,
dessen Hoheit Tefnut geschaffen hat,
zu dem die beiden Landesheiligtümer gekommen sind
in Verneigungen,
weil die Furcht vor ihm so groß, seine Hoheit so gewaltig ist.

Das ist der Anfang des beliebtesten, über Jahrtausende überlieferten Osirishymnus dieser Zeit und ein durchaus typisches Beispiel seiner Gattung. Er bezieht sich nicht auf das Wesen, sondern auf den Status des Gottes. Man vergleiche damit, was etwa Sargtext 80 über das Wesen des Schu als Luftgott zu sagen hat - als »Leben« und »Zeitfülle«, als Atem Gottes und Lebensodem in jeder Nase -, um diesen Unterschied zu ermessen. Wenn wir explizite Theologie von ihrem Thema her bestimmen wollen, als Reflexion auf das Wesen (eines) Gottes, dann dürfen wir wohl feststellen, daß die Osirishymnen des Mittleren Reichs theologisch unergiebig sind. Die Osirisreligion des Mittleren Reichs ist ein religionsgeschichtliches, aber kein theologisches Faktum.

Die verschwindend wenigen Texte aber, die wir aus der Fülle des aus dem Mittleren Reich erhaltenen überlieferten Schrifttums als »theologische Fakten« ausgesondert haben, stehen nicht nur rein quantitativ betrachtet ganz am Rande; sie gehören auch ganz verschiedenen Gattungen und Diskurswelten an: der »Vorwurf an Gott« einer politischen Klageschrift, der »gute Hirte« einer Königslehre und die beiden anderen Texte der Totenliteratur. Was mir jedoch entscheidend scheint, ist etwas anderes: daß jeder dieser Texte in seinem Zur-Sprache-Bringen von Theologie den Rahmen der Gattung sprengt, der er angehört. Die politischen Klagen erheben sonst nicht den Vorwurf an Gott, die Lebenslehren enthalten keinen Hymnus auf den Schöpfer und Erhalter, und die Totenliteratur kennt sonst keine theologischen Wesensbestimmungen in der Form göttlicher Selbstdarstellung. Dies zeigt, meine ich, deutlicher als alles andere, daß hier ein neues Thema zu Wort kommt, für das es noch keine eingespielten Redetraditionen gibt.

Die eigenartigste und wohl doch noch eine zusätzliche Betrachtung lohnende Form scheint mir die der göttlichen Selbstdarstellung zu sein. Gewiß: in dem Kontext, in dem uns die Theodizee des Allherrn in Spruch 1130 und die Lebensgott-Theologie des Luftgottes in Spruch 80 der Sargtexte überliefert sind, sind sie dem Verstorbenen in den Mund gelegt, aber damit wohl doch in einer ihnen ursprünglich fremden Weise funktionalisiert. Jedenfalls nehmen sie sich im Kontext sonstiger Selbstvorstellungen des Toten in Götterrolle sehr seltsam aus. Ursprünglich handelt es sich doch wohl um monologische Wesensoffenbarungen Gottes. Mir erscheint diese Form sehr bedeutsam. Wir ziehen vielleicht eine allzu scharfe Grenze zwischen »Offenbarungs«- und anderen Religionen und behalten uns den Begriff der Offenbarung in einem allzu exklusiven Sinne vor. Liegt hier nicht eine zumindest verwandte Beziehung zwischen Gott und Sprache vor? Diese Texte sprengen oder tran-

szendieren die traditionellen Beziehungen zwischen den Göttern und der Sprache, wie sie die ägyptischen religiösen Texte praktizieren, in der gleichen Weise, wie die explizite Theologie, die in ihnen zu Wort kommt, den Rahmen der einer Kultreligion impliziten Theologie sprengt. Es handelt sich gewissermaßen um Einschlüsse von Offenbarung im Muttergestein einer Kultreligion. Natürlich sind die ägyptischen Götter keineswegs stumm, im Gegenteil, und ihr Miteinander-Sprechen ist die vielleicht wichtigste Manifestation ihres »konstellativen« Aufeinander-Bezogenseins. Der Handlungs- und Rollenzusammenhang, in den sie in der »mythischen« Dimension (die man gerade deshalb auch allgemeiner die »sprachliche« nennen kann) eingebunden sind, vollzieht sich vornehmlich im Sprechen. Diese monologischen Offenbarungsreden aber sind nicht konstellativ, sie richten sich an alle. Es handelt sich um ein ganz anderes Sprechen als das, was in den üblichen Götterreden praktiziert wird. Den Unterschied dieser Göttermonologe zu den in der ägyptischen Götterwelt eingespielten Redetraditionen, wie sie die sonstigen religiösen Texte realisieren, sollte man nicht verwischen, wenn man auf dem Unterschied zum Offenbarungsbegriff *sensu stricto* der Offenbarungsreligionen besteht. Von Ägypten aus gesehen liegt hier etwas Neu- und Fremdartiges vor, und es erscheint mir alles andere als zufällig, daß auch die Theologie, die in dieser fremdartigen Weise zur Sprache kommt, den Grundstrukturen der ägyptischen Religion zuwiderläuft.

Quellennachweise

(1) Merikare P 67; P 130; LA I 1089 n. 13; RuA 159f. - (2) CT VII 461c-464f. - (3) CT VII 466e-467d. (4) Assmann, Sonnenpriester, 19, 22, 35, 60-65. - (5) CT VII 464g-465a. - (6) CT II 28e-31 a, vgl. CT VI 240h-i. - (7) CT II 32b-33a. - (8) CT II 33e-34f. - (9) CT II 34h-35a. - (10) CT II 39e. - (11) CT II 4g-h. - (12) CT II 3f-40a; I 344c. - (13) CT I 356a-b. - (14) CT II 3h-4a. - (15) CT I 336-339.- (16) CT II 35j, 36a, 44b. - (17) CT II 42b-43h. - (18) BM 581, Sethe, Lesestücke, 80. - (19) ÄHG Nr. 204: Louvre C 30 und Varr.

Literaturhinweise

Allgemein zur geistesgeschichtlichen Situation vom Ende des Alten Reichs bis zum Mittleren Reich:

J. H. Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt (1912), 165-311

G. Posener, Litterature et politique dans l'Egypte de la XII. e dynastie (1956)
J. Assmann, Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten, in: A. u. J. Assmann, C. Hardmeier (Hgg.), Schrift und Gedächtnis (1983), 64-93

a) zum »Vorwurf an Gott«:
E. Otto, Der Vorwurf an Gott, in: Marburger Vorträge (1950)
G. Fecht, Der Vorwurf an Gott in den Mahnworten des Ipu-wer (AHAW 1972)
A. H. Gardiner, The Admonitions of an Egyptian Sage (1909)

b) zur Lehre für Merikare:
A. Volten, Zwei altägyptische politische Schriften (1945)
W. Helck, Die Lehre für König Merikare (KÄT 1977)
E. Blumenthal, Die Lehre für König Merikare, in: ZÄS 107 (1980), 5-41

c) zu Sargtext 1130:
E. Otto, Zur Komposition von Coffin Texts 1130, in: Fragen an die altägyptische Literatur, Gedankenschrift Otto (1977), 1-18
G. Fecht, Vorwurf (s.o.), 120-127
W. Schenkel, Soziale Gleichheit und soziale Ungleichheit und die ägyptische Religion, in: G. Kehrer (Hg.), »Vor Gott sind alle gleich« (1983), 26-41

d) zu Sargtext 80:
A. de Bück, Plaats en betekenis van Sjoe in de egyptische theologie (Med. koninkl. Ak. v. Wet., afd. letterk., 10.9, 1947)
J. Zandee, Sargtext Spruch 80, in: ZÄS 101 (1974), 62-79
S. Morenz, Eine »Naturlehre« in den Sargtexten, in: WZKM 54 (1957), 119-129

Neuntes Kapitel Die Neuen Götter

9.1 Amun-Re

9.1.1 Neue Formen des theologischen Diskurses: Additive Theologie

Das Neue Reich ist gekennzeichnet durch die »Professionalisierung« des theologischen Diskurses. Wir haben jetzt das soziologische Faktum des beruflichen Priestertums auf der einen, und das

literar- oder besser diskursgeschichtliche Faktum einer einzigartigen Fülle von Sonnen- und Amun-Re-Hymnen auf der anderen Seite, und es liegt mehr als nahe, diese beiden Fakten miteinander zu verbinden.

Die theologische »Arbeit« - dieser Begriff erscheint angemessen angesichts der Fülle der Texte und der zugrundeliegenden Professionalisierung des theologischen Diskurses - gilt dem Gottesbegriff. Dabei scheint aber die Theologie eines bestimmten Gottes, des Amun-Re von Theben, eine führende Rolle zu spielen. Was im Mittleren Reich als ein Nachdenken über »Gott« begann, wird im Theben der 18. Dyn. in bezug auf Amun-Re theologisch ausgeführt. Die Texte arbeiten seine Rolle eines Höchsten Wesens heraus, die ihn nicht nur zu den Göttern in eine neuartige, alle »Konstellationen« sprengende Beziehung setzt, sondern die ihn auch unmittelbar auf die Menschenwelt bezieht, wie das bereits in den Texten des Mittleren Reichs hervortrat. Schon die Form der Texte, in denen diese theologische Arbeit am Wesen des Gottes Amun-Re - und zugleich am Wesen »Gottes« - sich vollzieht, ist aufschlußreich. Es handelt sich um eine Art Gottestitulaturen, um Erweiterungen des Gottesnamens Amun-Re durch nach einem festen Schema aufgebaute Ketten von Epitheta, die aus einem gemeinsamen phraseologischen Fundus geschöpft sind. Diese zu Eulogien erweiterten Namensnennungen treten als theologische Einschlüsse in Texten ganz anderer Zweckbestimmung auf, sog. »Opferformeln«, wie sie im Repertoire der Grabinschriften aller Epochen in Ägypten zu Tausenden belegt sind. Es handelt sich um den sprachlichen Vollzug eines Totenopfers. Nach der stereotypen Einleitungsformel »Ein Opfer, das der König gibt« werden ein oder mehrere Gottesnamen genannt und dann Bitten für den Verstorbenen angefügt. Explizite Theologie hat in dieser Gattung normalerweise nichts zu suchen. In älteren Opfergebeten gibt es solche »eulogischen Einschlüsse« nicht, und in späteren sind sie äußerst selten. Für die Zeit Thutmosis' III. und der Königin Hatschepsut sind sie jedoch charakteristisch. Man sieht deutlich, wie der in seiner professionellen Form in dieser Zeit aufkommende theologische Diskurs sich vorhandener Gattungen bedient und verändernd in alteingespielte Textbildungs- und Aufzeichnungstraditionen eingreift.

Als Beispiel greife ich den eulogischen Einschub im Opfergebet der Grabstele eines Amenemhet (Theben, Grab Nr. 53) heraus:

(1) Ein Opfergebet an Amun-Re, den Herrn von Karnak,
Herrn der Ewigkeit, Herrscher der Dauer,
Fürst, Herr der großen Doppelfederkrone.

Der Eine im Anbeginn, der Größte der Großen,
Urgott ohne Seinesgleichen;
er ist der Große, der Menschen und Götter erschuf,
(…)

Die lebendige Flamme, die aus dem Urwasser aufsteigt,
um zu leuchten dem Himmelsvolk.
Göttlicher Gott, der von selbst entstand.

Der spricht, und was geschehen soll, entsteht:
ein schönes Begräbnis auf sein Geheiß,
ein Landen in der westlichen Wüste.

Das Schema, nach dem diese wie alle anderen Eulogien in den Opfergebeten dieser Zeit aufgebaut ist, läßt sich als festgelegte Reihung göttlicher Rollen bestimmen:

1. Stadtgott, z. B. »Herr von Karnak«, »Herr der Großen Doppelfeder«
2. Herrschergott, »Herr über Zeit und Ewigkeit«
3. Urgott, »Der Eine am Anbeginn«, »Größter der Großen«, »Urgott ohne Seinesgleichen«
4. Schöpfergott, »Der Große, der Menschen und Götter erschuf«
5. Sonnengott, »Lebendige Flamme, die aus dem Urwasser aufsteigt, um dem Himmelsvolk zu leuchten«
6. Ethische Instanz, »Der spricht, und es geschieht«

Diese Rollen oder Aspekte haben, mit Ausnahme des »Stadtgotts«, der ein letztes Verbindungsglied zur impliziten Theologie der traditionellen Religion darstellt, eines gemeinsam: sie sind untrennbar verbunden mit der Idee der Einheit Gottes. Zwar ist es richtig, daß die ägyptische Religion viele Herrschergötter, Schöpfergötter, Urgötter, Sonnengötter und »Ethische Instanzen« kennt. Aber diese Vielheit ergibt sich nur von außen, aus der Betrachter-Perspektive. Von innen gesehen, aus der Teilnehmer-Perspektive, kann es immer nur einen Einzigen geben, mit dem sich diese Aspekte verbinden. Tritt nun ein neuer Gott, z. B. Amun, als Schöpfer- und Sonnengott auf, so tritt er damit nicht in Konkurrenz zu traditionellen Schöpfer- und Sonnengöttern wie Atum und Re, sondern nimmt deren Wesen in sich auf.

Solche Wesensverschmelzungen zu »rationalisieren«, d.h. als sprachliche Formulierung eines umfassenden Gottesbegriffs gedanklich nachvollziehbar zu machen, ist wohl das eigentliche Anliegen ägyptischer Theologie. So läßt sich auch die thebanische Theologie dieser Jahrzehnte als der Versuch interpretieren, die Bindestrich-Formel Amun-Re mit theologischem Inhalt zu erfüllen,

d.h. einen Gottesbegriff zu entwickeln, der umfassend genug ist, alle Amun- und alle Re-Traditionen in sich aufzunehmen. Vom reinen Amun-Aspekt des Stadtgottes zum reinen Re-Aspekt des Sonnengottes spannt der Begriff eines Höchsten Wesens, wie er in den Aspekten des Ur-, Schöpfer- und Lebensgottes bereits in den theologischen Fragmenten des Mittleren Reichs hervortrat, den Bogen. Ich nenne dieses Verfahren »additiv«, weil ich den Eindruck habe, daß man zu dem neuartigen Begriff eines Höchsten Wesens vor allem durch Aufhäufung und Zusammensetzung gelangt. Man trägt alle Aspekte der Einheit Gottes zusammen - Präexistenz, Schöpfer, Erhalter - und verbindet sie durch bloße, wenn auch in der Reihenfolge geregelte Nebeneinanderstellung, mit Amun- und Re-Prädikaten. Die ramessidische Theologie wird in dieser Hinsicht ganz anders, nämlich hypotaktisch, verfahren.

Man würde den Sinn dieser theologischen Arbeit aber gründlich mißverstehen, wenn man annähme, daß sie allein dem zum Staatsgott erhobenen thebanischen Stadtgott Amun-Re gälte und keinen anderen als den Zweck verfolgte, ihn - wie es der traditionellen Rolle des Staatsgottes wohl gebührt - über alle anderen Götter des Landes hinauszuheben. Sie gilt vielmehr, nach wie vor, dem Gottesbegriff, dem Problem, im Rahmen einer polytheistischen Religion »Gott«, nicht »einen Gott«, zu denken. Diese These bedarf der Begründung. Zunächst scheint nichts näherzuliegen als eine solche religionspolitische Deutung. Theben war die Stadt, von der nach dem zweiten Zusammenbruch der Zentralherrschaft im Mittleren Reich die dritte Reichseinigung ausging, diesmal in der Form jahrzehntelanger Befreiungskämpfe, in denen die Hyksos, fremdstämmige Einwanderer, die Ägypten vom Delta aus beherrscht hatten, vertrieben wurden. Damit geht eine tiefgreifende Militarisierung des politischen Klimas in Ägypten einher. Im Nachsetzen dehnt sich der Staat weit über seine herkömmlichen Grenzen aus und errichtet ein Weltreich. Das Thema »Weltherrschaft« beherrscht die Königsinschriften. Die Karriere des thebanischen Fürstenhauses, von Vasallen der Hyksos zu Weltherrschern, scheint sich im Aufstieg seines Stadtgottes zum »Höchsten Wesen« genau nachzuvollziehen. Diese Parallele ist zweifellos alles andere als zufällig und findet ihre Erklärung in dem, was wir im Zusammenhang der kultisch-lokalen Dimension der Gottesnähe über die Bedeutung der Institution des Staatsgottes für die politische Identität des »Staates« gesagt haben. Es ist sicher nicht zu bestreiten, daß sich Wandlungen im Staatsgedanken auch in der Konzeption des Staatsgottes ausprägen.

Eine solche Deutung ist sicher nicht unberechtigt, aber sie greift zu

kurz. Sie blendet den geistesgeschichtlichen Zusammenhang vollkommen aus, der einerseits ins Mittlere Reich zurückreicht, andererseits und vor allem aber auf die Amarna- und die Ramessidenzeit hinführt und den wir als »theologischen Diskurs« rekonstruieren. Gewiß stellt auch die allgemeine Geschichte einen Kontext dar für religionsgeschichtliche Ereignisse, den man nicht vernachlässigen darf. Eine solche »horizontale« Einbettung der Phänomene in zeitgenössische gesamtgeschichtliche Situationen und Prozesse darf aber nicht dazu führen, sie aus ihren vertikalen oder diachronen Bezügen auszubetten. Meine These beruht daher auf dem Versuch, die Amun-Re-Theologie der 18. Dyn. einerseits als Fortsetzung der Ansätze expliziter Theologie im Mittleren Reich, andererseits als Ausgangspunkt für die umwälzenden religionsgeschichtlichen Wandlungen im Neuen Reich zu verstehen. In dieser Perspektive erweist sich auch diese Theologie als eine Position in dem Ringen um einen neuen Gottesbegriff.
Daß diese Deutung nicht ganz an der Sache vorbeigeht, läßt sich an einem Detail erweisen: der Übertragbarkeit von Amun-Re-Eulogien auf andere Götter. Eine der thebanischen Eulogien erscheint mit Bezug auf den Gott Onuris auf einem Denkmal aus This, eine andere, auf die Göttin Nechbet bezogen, in einem Grab in El-Kab. Das zeigt, daß wir es hier nicht mit reiner Amun-Re-Theologie zu tun haben, sondern mit Formulierungen eines allgemeineren Gottesbegriffs, der - wenn der etwas respektlose Vergleich erlaubt ist - wie ein Wechselrahmen auch das Bild anderer Götter tragen kann. Wie soll manXaber dann - wenn nicht mit der überbietenden Abgrenzung gegenüber konkurrierenden Systemen - den Zwang zur theologischen Explikation und das unverkennbar propagandistische Element in diesen Texten erklären? In der Tat geht es um überbietende Abgrenzung, aber nicht (wenigstens nicht in erster Linie) gegenüber anderen Göttern, sondern gegenüber älteren Vorstellungen. *Nicht Konkurrenz, sondern Innovation erzeugt den Druck, der zur theologischen Explikation führt.*

*9.1.2 Der Wille Gottes: die Anfänge der »vierten Dimension**

(2) Danach: Orakelauszug Seiner Majestät (= des Gottes Amun)
ohne daß doch zuvor ein Orakel gegeben worden war an den
>Herrenstationen< des Königs.

Das ganze Land verfiel in Schweigen.
»Man weiß nicht« sagten die Königsedlen,
die Großen des Palasts senkten das Gesicht,

sein (des Gottes) Gefolge sagte »Warum?«
Die »Sattherzigen« wurden zu »Leerköpfen«,
ihre Herzen erzitterten bei seinen Orakeln.

Der Gort gelangte zum »Kopf des Flusses« und gab ein
sehr großes Orakel am Doppeltor des Palastes,
das an der Seite der Opfertischstraße liegt.

Danach wandte man sich nach Norden,
ohne daß man wußte, was er tun würde.
(. . .) Dann neigte die Majestät des Allherrn (Amun)
sein Gesicht gen Osten und gab ein sehr großes Orakel
am westlichen Doppeltor des Palastes der Halle (namens) »Ich
will mich nicht von ihm entfernen«,
das an der Seite des »Kopfes des Flusses« liegt.

Die Herrin der beiden Länder kam aus dem Inneren der
Heiligkeit ihres Palastes.
Da ging sie dem Herrn der Götter in Lobpreisungen entgegen.
Danach warf sie sich nieder vor Seiner Majestät und sprach:
>Wieviel größer ist dies, als es die Gewohnheit deiner Majestät ist,
du mein Vater, der alles Seiende ersinnt,
was ist es, von dem du wünschst, daß es geschieht?
Ich werde gewiß nach deinen Plänen handeln !<

So beginnt der erhaltene Teil des Berichts, den die Königin Hatschepsut von ihrer Krönung und Thronbesteigung in Karnak und Der el Bahri aufzeichnen ließ. Er liest sich wie das Protokoll einer neuen religiösen Erfahrung. Bei Gelegenheit einer Festprozession übersteigt der Gott den Rahmen »seiner Gewohnheit« und fängt an, »sehr große Orakel« zu geben, d. h. in spontanen Bewegungen seinen Willen kundzutun. Der göttliche Wille zielt auf die Erwählung und Erhebung der Hatschepsut zum König, zweifellos ein Schritt, der auch in der politischen Sphäre den Rahmen des Gewohnten überstieg und nur durch den Einbruch des Übernatürlichen zu rechtfertigen war. Man würde den Ereignissen aber kaum gerecht, wenn man sie als eine Inszenierung zur Legitimierung einer ungewöhnlichen - weiblichen - Thronfolge interpretieren wollte. Dies ist zwar das erste, aber keineswegs das letzte Mal, daß wir etwas von Orakeln, von spontanen göttlichen Willensbekundungen erfahren. Hier nimmt vielmehr etwas seinen Anfang, das zu einem immer bestimmenderen Faktor des religiösen Lebens werden wird, nicht nur in Ägypten. Eine solche wirkungsmächtige Form religiöser Erfahrung wird nicht *ad hoc* erfunden. Was zu derartiger Bedeutung aufsteigt, muß für alle, auch für die »Begünstig-

ten«, unbezweifelbare Realität besessen haben. So sollten auch wir keinen Grund sehen, die Authentizität dieser Erfahrung in Zweifel zu ziehen. Wir müssen vielmehr versuchen, beide Seiten dieser neuen Wirklichkeit zusammen zu sehen und zu ihrem Recht kommen zu lassen: die Erfahrung der »Virulenz« eines intervenierenden, persönlichen Gottes auf der einen Seite, der »das Seiende ersinnt« und seinen Willen durchsetzt, und den Zusammenhang von Fest und Propaganda auf der anderen Seite, der zu einer religionspolitischen Grundfigur in Ägypten wird und vor allem in der Spätzeit von den Kuschiten, Ptolemäern und Römern zur Legitimierung ihrer (Fremd-)Herrschaft benutzt wird.

Amun ist ein neuer Gott, nicht weil sein Name erst jetzt in den Quellen auftauchte oder sein Kult erst jetzt begründet würde - beides geht vielmehr in Theben bis ins Alte Reich zurück -, sondern weil er sich von einer neuen Seite bzw. in neuer Weise zeigt, weil sich mit seinem Wesen neuartige religiöse Erfahrungen verbinden, wie sie in den traditionellen Dimensionen erfahrbarer Gottesnähe nicht einzuordnen sind/ Das hervorstechendste Merkmal dieses neuen Gottes ist sein Wille und die verwirrende Spontaneität und »Virulenz«, mit der er seinen Willen in die Tat umsetzt und in die Geschichte eingreift. Der *Terminus technicus* für diese neuartigen Willensbekundungen ist *bj$_{3}$jjt,* abgeleitet von einem Wort für seltenes, fremdartiges, vom Himmel gefallenes Erz als dem Inbegriff des Außergewöhnlichen, Übernatürlichen, Außerirdischen, Unerhörten. Der einzige Ort, diese neuen, alle eingespielten »Gewohnheiten« sprengenden Erfahrungen göttlicher Intervention in den traditionellen Institutionen des religiösen Lebens unterzubringen, ist das Fest.

Mit der neuen Form der Orakelprozession, Inszenierung und zugleich authentische Erfahrung des Übernatürlichen, der leibhaftigen, persönlichen Intervention Gottes, verändert das Fest seinen Charakter und gewinnt eine neue, ungeheure Bedeutung. Von nah und fern strömen die Menschen in Theben zusammen, um am Opetfest dabeizusein und der neuen Erfahrung einer neuen Gottesnähe teilhaftig zu werden. Das Fest wird zum Wallfahrtsfest und damit zum Ort einer gewaltigen, das ganze Land vereinenden Öffentlichkeit, zur idealen Bühne königlicher Propaganda. Die Bautätigkeit der Pharaonen gilt von nun an in allererster Linie der Ausgestaltung dieser Bühne: Festhallen und Feststraßen, Stations- und Gedächtnistempel, Pylone und Säulenhallen dienen der Ausgestaltung des »Gotteswegs«, der der immer mächtiger zum Durchbruch kommenden neuen, vierten Dimension erfahrbarer Gottesnähe eine institutionelle Form gibt.

Es ist seltsam, daß wir das alles so genau datieren können. Der erste Orakelbericht, der uns erhalten ist, sagt auch *expressis verbis,* daß nie vorher ein Orakel ergangen ist, und trägt alle Zeichen der Erfahrung des Unerhörten, nie Dagewesenen. Und genau gleichzeitig erweitern die Opfergebete in den Grabinschriften den Gottesnamen Amun-Re um eulogische Gottestitulaturen, setzt die theologische Arbeit am Wesen dieses Gottes ein. In derselben Zeit kommt die Sitte auf, Hymnen an Amun-Re an den Wandungen des Grabeingangs und auf Beter-Statuetten anzubringen. Der Zusammenhang all dieser Neuerungen liegt auf der Hand. Hier wird, unter den Königen Hatschepsut und Thutmosis III. zwar nicht geradezu eine neue Religion, aber doch, eine neuartige, um die vierte Dimension erweiterte Form der Amun-Religion gestiftet und propagiert. Das religiöse Bewußtsein hat sich gewandelt, und diese Könige, vor allem wohl die Königin Hatschepsut, machen sich zum Vorkämpfer des Neuen. Es ist sicher alles andere als ein Zufall, daß dieselbe Königin Hatschepsut den Mythos, der in den traditionellen Kategorien von einer Intervention Gottes in der Geschichte erzählt - die »Zeugung des Sohnes« -, aufgreift und ihr eigenes Schicksal in das Licht dieser überlieferten Geschichte stellt (vgl. oben Kap. 5.3). Alle Inschriften dieser Königin sind vom gleichen Geist einer persönlichen religiösen Erfahrung und eines bekenntnishaften Pathos öffentlicher Verkündigung gepägt, wie er in je spezifischer Weise später sowohl die Amarna-Religion wie die »Persönliche Frömmigkeit« der Ramessidenzeit kennzeichnet.

Genauso wie die kultische Institutionalisierung der neuen Dimension religiöser Erfahrung im Rahmen des (Wallfahrts-)Festes und der Orakelprozession, kreist auch die theologische Wesensbestimmung des »neuen Gottes« um die Idee des göttlichen Willens. Hatschepsut selbst bringt in ihrem kurzen Lobpreis, mit dem sie die unerhörten Willensbekundungen des Gottes beantwortet, dieses Theologumenon auf die denkbar konziseste Formel:

(3) »Der alles, was ist, ersinnt (denkt, plant)«.

Der Wille Gottes bezieht sich nicht etwa lediglich auf diese oder jene Einzelheit, z. B. daß Hatschepsut den Thron besteigen soll, sondern auf schlechthin »alles was ist«. Mit dieser Formel wird »die Welt als Wille und Vorstellung«, und zwar: *Gottes,* bestimmt. Die Welt entspringt dem Willen Gottes, seiner denkenden, planenden Intentionalität verdankt sie ihre fortwährende Wirklichkeit. Schöpfungstheologisch entspricht diesem Gottesbegriff die Vorstellung einer Schöpfung durch das Wort. Auch dieser Gedanke scheint jetzt erstmals in breiterem Umfang in den Texten greifbar zu wer-

den. Dabei ist es aber gewöhnlich nicht »alles Seiende«, die gesamte Wirklichkeit, sondern speziell die Götterwelt, die aus dem Munde Gottes hervorgeht. Die Konzeption einer Schöpfung durch das Wort interpretiert zunächst nicht die Beziehung von »Gott« und Weh, sondern von »Gott« und Göttern. Die Götter verkörpern die verborgene sprachliche Ordnung der Welt, sozusagen ihre Konzeption, wie sie von »Gott« erdacht und ausgesprochen wurde, der (wie es in einem zeitgenössischen Hymnus von ihm heißt)

(4) … das Geschaffene erschafft,
der spricht und es entstehen die Götter.

Eine ganz ähnliche Formel kommt in einem längeren Text vor, der für die Amun-Theologie dieser Zeit eine grundlegende Bedeutung hat: der Papyrus Boulaq 17 bzw. Kairo CG 58038 mit Hymnen an Amun-Re. Vieles spricht dafür, daß dieser Text vor das Neue Reich zurückgeht, denn entscheidende Teile begegnen bereits auf einer Statuette der 17. Dyn. Er stellt also so etwas wie ein »missing link« dar, das den theologischen Diskurs des Neuen Reichs mit den versprengten Ansätzen expliziter Theologie im Mittleren Reich verbindet. Auch der Gott Hatschepsuts und Thutmosis' III. ist daher kein ganz und gar neuer Gott; aber er tritt erst als solcher bestimmend ins religiöse Leben der Kultur, wo sich die Könige mit ihm verbünden. Ich möchte die Formel in ihrem Kontext zitieren, der klarstellt, daß wir es hier mit mehr als Schöpfungstheologie zu tun haben:

(5) Sei gegrüßt, Re, Herr der Maat,
der seine Kapelle verbirgt, Herr der Götter,
Chepre in seiner Barke,
der befiehlt und es entstehen die Götter,
Atum, Schöpfer der Menschen
der ihre Wesensart unterscheidet und ihren Lebensunterhalt schafft
ihre Hautfarben unterscheidet, den einen vom anderen.

Der das Flehen erhört dessen, der in Bedrängnis ist,
huldvoll gegen den, der zu ihm ruft,
der den Furchtsamen errettet aus der Hand des Gewalttätigen,
der Recht spricht zwischen Arm und Reich.

Herr der Erkenntnis, auf dessen Lippen das Schöpferwort ist,
dem zuliebe die Nilüberschwemmung kommt;
der Herr der Zuneigung, groß an Liebe
wenn er kommt (sc. der Nil), lebt die Menschheit.

Der freien Weg gibt jedem Auge,

das da geschaffen wird im Nun;
dessen Glanz es Licht werden läßt,
über dessen Schönheit die Götter jubeln,
bei dessen Anblick ihre Herzen aufleben.

Der Gott, aus dessen Wille und Befehlswort die Götter hervorgehen, ist kein anderer als der »Herr der Maat«, die »ethische Instanz«, die »zwischen dem Armen und dem Reichen Recht spricht«, den »Furchtsamen aus der Hand des Gewalttätigen errettet« und »das Flehen des Bedrängten erhört«. Wir kennen diesen Begriff Gottes als guten Hirten, der über die Gerechtigkeit wacht, aus der Lehre für Merikare. Dort heißt es von ihm:

(6) Er hat sich eine Kapelle errichtet hinter ihnen.
Wenn sie weinen, hört er.

Dieses Bild greift der Hymnus mit der Wendung »der seine Kapelle verbirgt« auf. Die verborgene Kapelle ist das Symbol der neuen Dimension verborgener Allgegenwärtigkeit des Gottes und persönlicher Gottesunmittelbarkeit des Menschen.
Der Hymnus ist insgesamt an Amun-Re gerichtet, aber das zitierte Textstück nennt nur die drei Namen des Sonnengottes, in denen die traditionelle Religion ihn als Morgen- (Chepre), Mittags- (Re) und Abendsonne (Atum) verehrte. Diese herkömmlichen Namen werden theologisch ausgedeutet als drei Aspekte Gottes: als *ethische Instanz,* der »Herr der Maat« mit verborgener Kapelle, als *Wille,* aus dessen Befehlswort die Götter hervorgehen, und als *Schöpfer des Einzelnen,* der den Menschen in seiner Individualität erschafft. Es ist eindeutig die Rolle des *Lebensgottes,* die hier in diese drei Aspekte entfaltet wird. Die Fortsetzung macht das ganz deutlich, wo neben die *Sprache* als die Wirkungsform Gottes als ethischer Instanz Nil und Licht gestellt werden. Alles drei: die Sprache, die Nilüberschwemmung und das Sonnenlicht, sind Formen fürsorglicher, erhaltender Belebung. Die Sprache ist klärlich eine Transformation der Luft, wie sie uns in Coffin Text 80 als die Wirkungsform *par excellence* des Lebensgottes begegnete. Auf diesen Konzeptionen baut die Amun-Theologie auf und übertrumpft sie durch die Idee eines Gottes, der die Welt durch seinen Willen und sein Wort (beides ist ein und dasselbe) erhält, dadurch, daß er sie denkt und fortwährend aus seinem Bewußtsein hervorgehen läßt. Amun als Lebensgott ist ein *sprechender Gott,* ein Gott, der Recht spricht und zuhört, Weisungen erteilt, Urteile fällt, erkennt und entscheidet, ein Gott des Bewußtseins und daher der Ethik, ein

personaler Gott und daher ein Gott persönlicher Zuwendung und Entscheidung.

In diesem Sinne, als ein von Sprache, Wille und Bewußtsein bestimmter personaler Lebensgott und »ethische Instanz«, ist Amun ein neuer Gott und seine Verehrung eine neue Religion. Er ist nicht, wie die älteren Götter, in seiner ganzen Größe immer schon unbezweifelbar gegeben und in den drei Dimensionen der traditionellen Religion den Menschen nahe, erfahrbar und zugänglich. Sondern der Mensch muß sich seiner Größe erst innewerden, muß sich ihn bewußtmachen, sich ihm innerlich zuwenden in einem Akt bewußter Entscheidung und Zuwendung, muß sich ihn, wie die ägyptische Formel lautet, »in sein Herz geben«. Gerade durch seine geheimnisvolle Allgegenwärtigkeit entzieht sich dieser Gott den traditionellen Dimensionen der Gottesnähe. In den *Tempeln,* im *Kosmos* und in den *Texten* ist er ein verborgener Gott. Er ist nicht für jeden da, wie die Atemluft in den Nasen. Er ist allmächtig und allgegenwärtig, aber der personale Lebensgott nur für den, der ihn sich ins Herz gibt:

(7) Vater und Mutter für den, der ihn sich ins Herz gibt,
sich abkehrend von dem, der an seiner Stadt achtlos vorübergeht.

(8) Er gibt Leben nur wem er will,
ein hohes Alter dem, der ihn sich ins Herz gibt,
den Hauch seines Mundes dem, der in seiner Gunst steht.
Der hört in Ewigkeit nicht auf, ihn zu schauen.

(9) Der Atemluft gibt dem, der ihn anbetet,
und die Lebenszeit trefflich macht dessen, der >auf seinem Wasser handelte

Die Religion wird eine Sache bewußter Entscheidung und Beherzigung. Es genügt nicht, diesen Gott sich nahe zu wissen im Tempel, im Kosmos und in den heiligen Schriften. Es kommt darauf an, ihn sich bewußt zu machen, sich »ins Herz zu geben« und nach seinen Geboten, »auf seinem Wasser« zu handeln. Die Gottesnähe zeigt sich im Lebenswandel, in der persönlichen Geschichte und der Frömmigkeit des einzelnen. Dieser Gott birgt aber auch die Gefahr in sich, vom Menschen verkannt zu werden. Es ist möglich, an ihm »achtlos vorüberzugehen« und nicht »auf seinem Wasser zu handeln«. Daher die Notwendigkeit der theologischen Arbeit, der Verkündigung und Beherzigung. Das Herz des Menschen ist recht eigentlich der Tempel dieses Gottes, der in den drei traditionellen »Tempeln«: den Gotteshäusern, dem Kosmos und den heiligen Texten verborgen ist. Dem menschlichen Herzen muß er verkün-

det, d. h. in der Sprache der Texte: die Liebe zu ihm muß im Lande verbreitet werden.

(10) Ich will dich anbeten und die Götter hören, die Menschen wissen lassen von deiner Schönheit täglich für alle Tage.

(11) Ich will die Liebe zu dir durch das Land verbreiten.

(12) Ich will von deiner Macht allen Menschen erzählen,
denn ich habe deine Macht (?) gesehen.
Ich will dich erhöhen, dir Lobpreis spenden . . .

Das ist eine neue Sprache, in der sich eine neue Religion, oder eine neue religiöse Erfahrung, oder die Erfahrung eines neuen Gottes äußert. Die Schwierigkeit, dieses Neue mit den traditionellen religiösen Lebensformen und deren impliziter Theologie zu vermitteln, liegt auf der Hand. Es dauert nicht lange bis zum offenen Konflikt.

9.2 Der Gott der Amarna-Religion

9.2.1 Orthodoxie und Häresie: die Negation der Tradition

Der religiöse Umsturz des Echnaton von Amarna ist zweifellos das religionsgeschichtliche Ereignis des Neuen Reichs. Er läuft, auf eine kurze Formel gebracht, darauf hinaus, daß das gesamte Pantheon der traditionellen Religion ersetzt wird durch einen einzigen und als solchen neuen Gott, der unter dem Namen »Aton« bekannt ist, der aber in Wirklichkeit einen sehr viel längeren Namen trägt, einen Namen, der schon in sich ein Stück expliziter Theologie darstellt. Was ist das Entscheidende, Bedeutsame an diesem Akt, das ihn als das zentrale religionsgeschichtliche Ereignis heraushebt, auch wenn das Ganze eine Episode von vielleicht zwanzig Jahren blieb?

Allgemein, und mit Recht, sieht man die herausragende Bedeutung der Amarna-Religion darin, daß es sich bei ihr um einen Monotheismus handelt, daß sie die Einheit Gottes proklamiert. Mindestens ebenso entscheidend wie dieses inhaltliche Charakteristikum erscheint mir ein formales: daß es sich um eine gestiftete und keine gewachsene Religion handelt, eine Religion, die sich bewußt als etwas Neues gegen die Tradition stellt, und in der der latente Gegensatz zwischen impliziter und expliziter Theologie, »konstellativer« polytheistischer Tradition und anti-konstellativer, monotheistischer Reflexion als Negation manifest wird. Die Amarna-Religion

ist die erste jener großen Religionen, die als Negation gewachsener polytheistischer Traditionen auftreten. Alle diese Religionen sind gestiftet worden: der mosaische Jahwismus, der Buddhismus, das Christentum, der Islam. Alle diese Stiftungen treten mit dem Pathos der Negation auf und legitimieren sich als Offenbarung. Der Umsturz der Tradition kann nur als Einbruch von außen kommen. Alle diese Religionen verändern das religiöse Bewußtsein der Gesellschaften, in denen sie auftreten. Indem sie sich mit dem Gestus der Orthodoxie gegen die gleichsam natürlich gewachsenen polytheistischen Kulte richten, vertreiben sie den Menschen aus der immanenten Heiligkeit der Tradition und verweisen ihn radikal auf ein transzendentes Heil. Die Tradition wird als Häresie, als Lug und Trug abgestoßen, und die Erfahrung ihrer Negierbarkeit muß auf die Zeitgenossen wie ein Schock gewirkt haben. Das gilt für Ägypten in ganz besonderem Maße. Denn während die Religionsstiftungen der Antike in einem vergleichsweise modernen religiösen und intellektuellen Klima auftraten, das durch die Pluralität konkurrierender Religionen gekennzeichnet war und die Geborgenheit des einzelnen und der Gesellschaft in der fraglosen Heiligkeit einer gewachsenen Tradition schon hinter sich gelassen hatte, brach Echnatons Religionsstiftung in eine Welt ein, die - von den Trägerkreisen der »expliziten Theologie« abgesehen - fest und fraglos in der polytheistischen Tradition verwurzelt war. Was als Schock gewirkt haben muß und was auch wir in der Rückschau als das eigentliche religionsgeschichtliche Ereignis würdigen sollten, ist weniger die Proklamation der Einheit Gottes als der Akt der Stiftung einer neuen Religion und die damit verbundene Negation, Abschaffung und radikale Entwirklichung einer so massiven Realität, wie es die in Jahrtausenden gewachsene, in Tempeln und Kulten gegenwärtige, auf vielfältigste Weise in die Lebenswelt und Alltagserfahrung der Gesellschaft verwobene polytheistische Religion darstellt.

Der Schock der Religionsstiftung muß um so größer gewesen sein, als Echnaton mit einer unerhörten Brutalität vorging. Die neue Religion warb nicht, sie wurde verordnet. Die Tradition wurde nicht in Frage gestellt, sondern verfolgt und verboten. Der Name des Gottes Amun als des Inbegriffs des »Heidentums« wurde in einer gewaltigen Polizeiaktion auf allen Denkmälern im ganzen Lande ausgehackt. Gewiß ist dies lediglich das noch heute sichtbare Symptom einer allgemeinen Verfolgung und Verketzerung der traditionellen Kulte. Um die ungeheure und bewußtseinsverändernde Bedeutung dieses Eingriffs ermessen zu können, muß man sich vor Augen halten, daß diese neue Religion nicht in einer Situation kon-

kurrierender religiöser Heilsangebote und/oder allgemeiner Orientierungslosigkeit auftrat, sondern sich gegen die schlechthinnige Wirklichkeit stellte und sie zur ausgeschlossenen Alternative depotenzierte. Das alles wäre freilich wohl nicht möglich gewesen ohne den tiefgehenden Riß, den bereits die »explizite Theologie« durch ihren Gegensatz zur »konstellativen« Theologie der polytheistischen Religion dem ägyptischen Weltbild zugefügt hatte. Solange die neuen Gedanken Thema eines literarischen Meta-Diskurses blieben wie im Mittleren Reich, trat der Gegensatz zur impliziten Theologie der polytheistischen Kulte vermutlich wenig in Erscheinung. Mit der Professionalisierung des theologischen Diskurses im Neuen Reich hatte sich jedoch die explizite Theologie, in Verbindung mit dem thebanischen Amun-Re, zu einer Art Bewegung gesteigert und den Riß im polytheistischen Weltbild sichtbar werden lassen. Implizite und explizite Theologie hatten bereits begonnen, als die alte und die neue Religion auseinanderzutreten, und in dieser durch kognitive Dissonanz gekennzeichneten Situation liegt die Bedeutung Echnatons darin, den Widerspruch zwischen dem Alten und dem Neuen durch Radikalisierung des Neuen bis zur Unvereinbarkeit gesteigert zu haben. Ohne diese vorgängige Krise im polytheistischen Weltbild, ohne die Spannung kognitiver Dissonanz in einer Gesellschaft, deren priesterliche Elite sich in der theologischen Arbeit am Gottesbegriff immer weiter von der Tradition zu entfernen begonnen hatte, wäre Echnatons Religionsstiftung kaum möglich gewesen. Freilich sind diese Faktoren der historischen Situation nicht mehr als notwendige und keinesfall hinreichende Bedingungen für das, was sich um 1360 v.Chr. ereignete. Echnatons ganz persönliche Leistung als Theologe und Religionsstifter soll durch diese geschichtliche Verortung seiner Tat in keiner Weise geschmälert werden.

Ich vertrete also die These, daß es sich bei der Amarna-Religion *nicht* um einen Einbruch von außen handelt, auch wenn sie sich wie alle gestifteten Religionen als einen solchen, als Offenbarung, legitimiert. *Es handelt sich vielmehr um eine radikalisierte Position im Prozeß des theologischen Diskurses.* Diese These möchte ich im folgenden begründen. Ich werde zu zeigen versuchen, daß die negierende Stoßkraft, mit der die Amarna-Religion, wie alle gestifteten Religionen, gegen die zum Unglauben abgestempelte Tradition vorgeht, eine doppelte Richtung hat. Zum einen tritt sie, als Proklamation der Einheit Gottes, gegen den Polytheismus, die Vielheit der Götterwelt an. In dieser Hinsicht tut sie nichts anderes als den Gegensatz zu vertiefen und zu radikalisieren, in den sich bereits die explizite Theologie des theologischen Diskurses zur konstellativen

Theologie der polytheistischen Religion gestellt hatte. Sie löst die kognitive Dissonanz der zum Problem gewordenen Beziehung von Einheit und Vielheit, indem sie die Vielheit abschafft. Sie denkt den theologischen Diskurs zu Ende, indem sie die ihm inhärente antikonstellative Tendenz zum Monotheismus als ihrer logischen Konsequenz auszieht. *Diese* negierende Stoßkraft der Amarna-Religion setzt also den theologischen Diskurs fast bruchlos fort. Die andere freilich richtet sich genau gegen den Exponenten des theologischen Diskurses, gegen den Gott Amun-Re. Die Amarna-Religion versteht sich selbst keineswegs als Position in einem Prozeß, sondern als die schlechthin neue Wahrheit, der gerade Amun als der gefährlichste Konkurrent erscheinen mußte. Die folgende Darstellung der Amarna-Religion wird sich an diesen beiden Richtungen ihrer gegen die Tradition gerichteten negierenden Stoßkraft orientieren.

9.2.2 *Die »Neue Sonnen-Theologie«*

Erst in den letzten Jahren ist durch neu aufgefundene Texte der theologische Kontext der Amarna-Religion klargeworden. Bislang verwies man meist auf den hier schon mehrfach herangezogenen Amun-Re-Hymnus des Papyrus Kairo CG 58038 (ÄHG Nr. 87) als einen Vorläufer und auf den Hymnus auf der Grabstele der Baumeister Suti und Hör aus der Zeit Amenophis' III. (ÄHG Nr. 89) als eine Frühform der Amarna-Religion. Jetzt lassen sich diese Bezüge differenzierter darstellen. Mit dem Kairener Papyrus verbindet die Amarna-Hymnen ihre unverkennbare Zugehörigkeit zum theologischen Diskurs, dessen »impliziten Monotheismus« sie zur expliziten Orthodoxie erheben. Der Hymnus der beiden Baumeister aber repräsentiert nicht eine Frühform der Amarna-Theologie, sondern eine theologische Bewegung, die sich jetzt auch in einer ganzen Reihe weiterer Texte greifen läßt. Ich nenne sie die »Neue Sonnentheologie«. Zeitlich setzen diese Texte kurz vor Amarna ein, und es besteht kein Zweifel, daß die Amarna-Religion aus dieser Bewegung hervorgewachsen ist und eine radikale Variante der Neuen Sonnen-Theologie darstellt. Andererseits handelt es sich bei dieser Bewegung aber, wie die neuen Texte zeigen, keineswegs um eine Variante bzw. Frühform der Amarna-Religion. Dann hätte sie nämlich mit Amarna untergehen müssen. In Wirklichkeit fahren die Texte aber nach Amarna genau dort fort, wo diese neue Entwicklung durch Echnatons Umsturz unterbrochen wurde, um praktisch bis ans Ende der ägyptischen Religionsgeschichte fortzubestehen, und zwar Seite an Seite mit Texten einer wieder in ihre al-

ten Rechte eingesetzten »konstellativen« Theologie des Sonnenlaufs.

Die »neue Sonnentheologie« läßt sich definieren als die Auslegung und Darstellung des Sonnenlaufs in den nicht-konstellativen Kategorien der expliziten Theologie. Was das bedeutet, wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, welche zentrale Rolle der Sonnenlauf im Polytheismus gespielt hat und welche unerschöpfliche Fülle an »Ikonen« und Konstellationen das »konstellative« Denken der traditionellen Religion in diesen kosmischen Vorgängen gesehen hat, die sie als Handlungen einer Götterwelt auslegte. Die neue Sonnen-Theologie tritt als ein kognitiver Ikonoklasmus auf und verwirft diese ganze mythische Bilderwelt des polytheistischen Denkens. Sie hält sich strikt an die sichtbare Wirklichkeit. Alle ihre Leitsätze lassen sich als theologische Ausdeutungen kosmischer Phänomene, und zwar der Sonne, des Lichts und ihrer Bewegung verstehen. Es sind, in aller Kürze zusammengefaßt, die folgenden:

a) Die Sonne

1) *ist am Himmel allein, und so vollbringt auch der Sonnengott seinen Lauf in einsamer Einzigkeit:*

(13) Du hast dich an den Himmel begeben, indem du allein bist.

(14) Du alleinige Sonne, deren Strahlen im Gesicht sind!

(15) Du alleinige Sonne - wie zahlreich sind deine Verkörperungen!

2) *ist fern, und so ist auch der Sonnengott unerreichbar fern und unergründlich in seinem Wesen:*

(16) Er hat sich hoch entfernt, niemand kennt seine Gestalt.

(17) Hoher, den man nicht erreichen kann, (. . .)
Verborgener, dessen Aussehen man nicht kennt!

3) *ist fern, aber ihr Licht ist auf Erden:*

(18) Der sich dem Gesicht nähert, auch wenn er fern ist,
denn jedes Gesicht steht ihm gegenüber.
Man verbringt den Tag, ihn anzuschauen und kann sich seiner nicht ersättigen.

(19) Ferner du im Lichtland -
deine Strahlen berühren die Gesichter.

(20) Ferner und (zugleich) Naher,
den man nicht erkennen kann!

(21) Sehr, sehr Ferner, zu geheim, um ihn zu erreichen,
aber seine Strahlen dringen in die Erde!

b) das Licht

4) *erschließt die Welt, macht sie sichtbar und für den Menschen begehbar:*

(22) Jeder Weg ist voll deines Lichts.

(23) Licht auf jedem Wege.

(24) Bist du nicht Leiter auf allen Wegen?

5) *erfüllt die Welt mit der leibhaftigen Sichtbarkeit und »Schönheit* Gottes:*

(25) Kein Ort ist bar seines Lichts.

(26) Du gibst deine Schönheit durch die Länder hin.

(27) Himmel und Erde sind von deiner Schönheit durchdrungen.

(28) Alle Lande sind voll von Liebe zu ihm.

6) *offenbart den Gott, der sich zugleich darin verbirgt:*

(29) Du querst den Himmel und jedes Gesicht schaut dich,
(aber) dein Gang ist verborgen in ihrem Gesicht.

(30) Du bist im Angesicht, aber dein Gang ist verborgen.

7) *schenkt allen Augen das Sehvermögen: alle Augen sehen durch dich:*

(31) Du bist die Augen selbst,
man sieht durch dich!

8) *belebt alle Geschöpfe, die vom Anblick Gottes (vom Licht der Sonne) leben:*

(32) Jedes Gesicht lebt vom Anblick deiner Schönheit.

(33) Kein Auge lebt, das dich nicht sieht.

(34) Niemand lebt, der dich nicht sieht.

9) *ist der Blick Gottes, mit dem er seine Schöpfung betrachtet:*

(35) Schöner, der vom Himmel herabkommt,
um zu schauen, was er geschaffen hat auf Erden!

(36) Du fährst dahin über allem, was du allein geschaffen hast,
und betrachtest sie, indem du allein bist.

(37) Der im Himmel aufgeht, Tag für Tag,
um die Länder zu schauen, die er geschaffen hat.

Vgl. schon die Lehre für Merikare (S. 72 Textbeispiel 4):

(38) um sie zu schauen, fährt er (am Himmel) dahin.

c) Die Bewegung

10) *ist die »Arbeit» des Gottes, die er im »Auf- und Untergehen« in wunderbarer Stetigkeit vollbringt*

(39) Er vollbringt seine Aufgabe tagtäglich
und zögert nicht, zu tun, was er gestern getan hat,
der sich abmüht, ohne zu ermüden.

11) *ist — nimmt man Raum und Zeit zusammen - von wunderbarer Geschwindigkeit:*

(40) Der Tag ist klein, der Lauf ist weit,
Meilen zu Millionen und Hunderttausenden.
In einem kurzen Augenblick hast du es vollbracht.

12) *In der Periodizität der Bewegung bringt sich der Gott immer wieder selbst hervor: als ein Neuer und doch als Derselbe:*

(41) Du bist heute neuer als gestern,
während du die Nacht verbringst, bist du schon dem Tage bestimmt.

(42) Gott des Gestern,
der heute geboren wird.

13) *erschafft in ihrem zyklischen rhythmischen Regelmaß die Zeit:*

(43) Der die Zeitfülle erschafft und die Dauer hervorbringt,
der Nacht und Tag einteilt.

(44) Der die Jahre erschafft und die Monate knüpft,
Tage, Nächte und Stunden entsprechend seinem Gang.

14) *und erschafft mit der Zeit die Vergänglichkeit:*

(45) ein Augenblick ist jeder Tag unter dir,
er schwindet dahin, wenn du untergehst.

15) *und erschafft mit der Zeit auch die Lebensfristen (ꜥḥꜥw) alles Lebendigen, in denen sich individuelles Dasein und Schicksal auf Erden entfalten kann:*

(46) Du fährst über den Himmel, um die Lebenszeit zu erschaffen,
um Menschen und Götter zu beleben.

Die Neue Sonnen-Theologie erscheint unerschöpflich an derartigen theologischen Ausdeutungen der kosmischen Phänomene. Sie setzt an die Stelle der radikal verworfenen konstellativen Mythologie bzw. Ikonographie des Sonnenlaufs eine religiöse »Phänomenologie«, die Von der sichtbaren Erscheinung des göttlichen Handelns ausgeht. Es handelt sich um eine »Entmythologisierung« der Sonnentheologie und um eine »Entmythisierung« des Weltbilds. Die Bilderwelt wird verworfen und damit die Sicht frei auf eine neue Wirklichkeit. Der von mythischen Bildern umstellte Horizont wird entschränkt und eine geradezu naturphilosophische, aber zugleich immer auch theologische Erschließung und Auslegung des Kosmos freigesetzt. Es handelt sich um eine kognitive Revolution, die man mit den Vorgängen um Amarna nicht einfach gleichsetzen darf. Gewiß: Amarna wäre ohne diese kognitive Revolution nicht denkbar. Das gilt aber keineswegs umgekehrt. Die religiöse Revolution des Echnaton hat sich nach seinem Tode rückgängig machen lassen. Eine kognitive Revolution läßt sich jedoch nicht rückgängig machen. Durchbrüche auf kognitiver Ebene sind irreversibel. Hinter die einmal gewonnenen Erkenntnisse konnte man nicht mehr zurückgehen. Die Neue Sonnen-Theologie bleibt, auch nach Amarna, ein bestimmender Faktor der Theologie und des religiösen Weltbilds.
Die Entdeckung, der kognitive Durchbruch, der das ägyptische Weltbild fast in der Art einer kopernikanischen Wende revolutionierte, bestand eben in jener unerschöpflichen Fülle von Phänomenen, die sich mit der Bewegung und der Lichtstrahlung der Sonne in Verbindung bringen ließ und die von der neuen Sonnen-Theologie zu dem Satz verallgemeinert wurde, daß schlechthin alles Leben, ja alles Sein und alle Wirklichkeit überhaupt eine Schöpfung - und zwar eine fortwährende, jeden Tag aufs neue vollbrachte Schöpfung - der Sonne ist. Das Licht wurde nicht nur der »Blick« (9) und die »Leibhaftigkeit« Gottes - seine »Schönheit« (5) und »Liebe« - gedeutet, sondern geradezu als ein Lebensodem, den die Sonne ausstrahlt bis zum Embryo im Mutterleib.

(47) Chnum und Amun der Menschheit

preist der Hymnus der beiden Baumeister den Sonnengott. Chnum ist der Gott, der das Kind im Mutterleib formt, Amun derjenige, der ihm den Lebensodem einflößt.

(48) Der dem, der im Ei ist, Luft gibt

heißt es schon in den Amunshymnen des Kairener Papyrus.
In dieser Rückführung der schlechthinnigen Wirklichkeit auf die

eine Quelle des Sonnengottes, der sie mit seiner Lichtstrahlung und seiner zeit-schaffenden Bewegung als den zwei alles fundierenden kosmogonischen Energien fortwährend hervorbringt, äußert sich eine generalisierende und universalisierende Weltsicht, die man im Zusammenhang der allgemeinen Weltoffenheit Ägyptens während des Neuen Reichs sehen muß. Die alte Vorstellung Ägyptens als des Kosmos, einer Insel im Chaos, mußte einem neuen Weltbild weichen, das dem sprunghaft ausgeweiteten politischen Horizont Rechnung trug. Geschenke, Tribute und Handelsgüter kamen aus allen Weltgegenden: aus Mykene und Knossos, von den Hethitern und Assyrern, aus Mitanni und Babylon, Libyen, Nubien und dem fernen Punt. Man hat oft und überzeugend den Universalismus der Amarna-Religion mit den geschichtlichen Prozessen des Neuen Reichs, des Aufstiegs Ägyptens zur »Weltmacht« in einem völkerrechtlich geordneten weltpolitischen Spannungsfeld in Verbindung gebracht. Wir möchten an dieser Verbindung festhalten und nur präzisieren, daß es sich hier nicht um ein Spezifikum der Amarna-Religion handelt, sondern um den »Zeitgeist« der Epoche, um eine kognitive Revolution, die bereits vor Amarna ihren theologischen Ausdruck findet und die gesamte Religion des Neuen Reichs beherrscht. Die allgemeine politische Situation der Zeit bildet den historischen Kontext der »Neuen Sonnen-Theologie«, und diese wiederum bildet den spezifischen theologischen Kontext der Amarna-Religion.

In welchem Umfang dieser letzte Satz zutrifft, läßt sich anhand der Texte mühelos zeigen. Für jeden einzelnen der 15 »Leitsätze«, mit denen wir die Neue Sonnentheologie charakterisiert haben, lassen sich genau entsprechende Formulierungen aus Amarna-Texten anführen. Wir brauchen diesen Versuch hier nicht im einzelnen durchzuführen; die Übereinstimmungen sind so evident, daß jeder Leser sich z.B. anhand der Übersetzungssammlung von Schlögl (1983, 71 — 88), leicht selbst davon überzeugen kann. Nur wo die Amarna-Texte besonders treffende, konzise und vielleicht auch über die neue Sonnentheologie hinausgehende Formulierungen bieten, möchte ich sie hier anführen, geordnet nach der Numerierung der »Leitsätze«:

1) *Einzigkeit:*

(49) Du lebende Sonne, außer der es keinen anderen gibt.

3) *Ferne und Nähe:*

(50) Er ist im Himmel und zugleich auf Erden.

(51) Du bist fern, aber deine Strahlen sind auf Erden

4) *Begehbarkeit der Welt:*

(52) Jeder Weg ist offen durch dein Erscheinen.

5) *Parusie, »Schönheit«, »Liebe«: passim.*

6) *Offenbarkeit und Verborgenheit:*

(53) Er ist in unserem Angesicht, aber wir erkennen seinen Leib nicht.

(54) Du bist in ihrem Angesicht, aber deinen Gang kann niemand erkennen.

7) *»Alle Augen sehen durch dich«: passim,*

(55) z. B. Der Augen macht allem, was er geschaffen hat.

(56) Du bist Vater und Mutter für die, deren Augen du geschaffen hast.
Wenn du aufgehst, sehen sie durch dich.

8) *Sehen = Leben: passim,*
vgl. aber, über die übliche Phraseologie hinaus, die theologisch anspruchsvolle Formulierung des »Kleinen Hymnus«:

(57) Millionen Leben sind in dir, sie zu beleben,
denn Lebensodem an den Nasen ist der Anblick deiner Strahlen.

9) *Gott sieht die Welt:*

(58) Du hast den Himmel fern gemacht, um an ihm aufzugehen,
um alles zu sehen, was du geschaffen hast, der du ein Einziger bist.

10) *Arbeit, Stetigkeit:*

(59) Der Stetige im Auf- und Untergehen,
Tag für Tag, ohne aufzuhören.

13)—15): *die Erschaffung der Zeit, als kosmische Dimension und als individuelle Lebensfrist:*

(60) Der die Jahre knüpft und die Monate erschafft,
der die Tage macht und die Stunden berechnet,
der Herr der Lebenszeit, durch den sie berechnet werden kann.

(61) Du stellst jedermann an seinen Platz und schaffst ihren Unterhalt,
ein jeder hat seine Nahrung, und seine Lebenszeit ist berechnet.

(62) Die Erde entsteht auf deinen Wink, wie du sie geschaffen hast:
du gehst auf - und sie leben,
du gehst unter - und sie sterben,
du bist die Lebenszeit selbst: man lebt durch dich.

Besonders die letzte Passage aus dem »Großen Hymnus« zeigt sehr eindrucksvoll, bis zu welcher Klarheit und Konsequenz die Ansätze der Neuen Sonnentheologie von Echnaton weitergedacht und ausformuliert wurden.
Inhaltlich ist die theologische Position der Amarna-Religion schon in der neuen Sonnentheologie fast vollständig erreicht. Faßt man diese Position zusammen, so wäre wohl vor allem der konsequente »Heliomorphismus« dieses Gottesbegriffs hervorzuheben. Alle Aussagen über den Gott dieser Theologie sind von der Sonnengestalt abgeleitet. Der Gott ist nichts als die Sonne, und sein Wirken besteht in Licht und Bewegung. Das polytheistische Weltbild hatte den Sonnenlauf nicht als Handlung, sondern als Handlungszusammenhang ausgelegt, worin der Sonnengott in wechselnden Konstellationen der Götterwelt als der »Sphäre des Seinigen« sowohl aktive als auch passive, transitive und intransitive Rollen spielt. Das ist die Form, in der eine »konstellative« Theologie Gott als Person und göttliches Wirken als Handlung begreift. Die Sonne als Gott denken, heißt, sie in die Konstellationen einer Sphäre des Seinigen entfalten. Diese personale Entfaltung wird in der neuen Sonnen-Theologie rückgängig gemacht. Die Entmythisierung des Sonnenlaufs führt zu der Vorstellung eines einsamen Einzigen Gottes, der nun nicht etwa, wie in der Präexistenz- und Schöpfungstheologie des Mittleren Reichs, als Urgott der Welt vorausgeht, sondern ihr in der Himmelsferne seines Umlaufs ewig gegenwärtig gegenübersteht. Aus der Welt-Einbezogenheit des Gottes in Gestalt seiner konstellativen Einbindung in die Götterwelt wird das ferne Gegenüber von Gott und Welt, das keine Konstellation mehr ist, weil es außerhalb ihrer keine anderen Konstellationen geben kann. Aus dem Handlungszusammenhang seiner aktiven und passiven Selbstentfaltung wird die *eine* einseitig aktive Handlung, in der er sich in der »Arbeit« seines Umlaufs belebend der Welt zuwendet, die entsprechend einseitig passiv auf den Status eines Objekts seiner kreativ-belebenden Handlung reduziert wird. Aus dem »Leben« des Sonnengottes in der Welt wird die Arbeit seiner Welt-Belebung, aus dem komplexen Geflecht seiner personalen »konstellativen« Welt-Einbezogenheit wird das schlichte Gegenüber von Gott und Welt, und die Götterwelt wird zur Welt oder vielmehr »Natur« entmythisiert, zum bloßen Objekt und Gefäß seiner belebenden Handlung.
Wie weit auch diese letzte Position schon in der neuen Sonnen-Theologie erreicht ist, bleibt offen. Gewiß: der Sonnengott wirkt einsam und »heliomorph« in nichts anderem als in Lichtstrahlung und Bewegung. Ob dieses Wirken aber bereits als das einzige, alles

erklärende göttliche Wirken in der Welt gilt, läßt sich schwer entscheiden. Die neue Sonnen-Theologie steht und versteht sich im Kontext der anderen Götter. Die Stele der beiden Baumeister z.B. enthält auf dem Rahmen Opfergebete, u.a. an Hathor, Chons, Mut, Amun-Re, Anubis und die Gottesgemahlin Ahmes-Nefertari. Auch wenn die Götter am Sonnenlauf nicht mehr beteiligt sind, so sind sie doch noch da, und ihre bloße Existenz steht einer totalen Entmythisierung der Welt entgegen. Die Frage ist, in welchem Umfang eine theologische Konzeption, und sei sie noch so zentral, das traditionelle Gefüge erfahrener Gottesnähe in den drei Dimensionen des Kults, des Kosmos und der Mythen zu verändern vermag. Genau das aber vermochte die Amarna-Religion. Echnatons Tat war es, aus der neuen Sonnen-Theologie eine Religion gemacht zu haben, eine Religion mit Kult, Ikonographie und spezifischer Sinn-Dimensionierung der Gottesnähe, d. h. der religiösen Erfahrung und des Umgangs mit dem Göttlichen. Der Hauptunterschied zwischen der neuen Sonnen-Theologie und der Amarna-Religion betrifft den Unterschied zwischen Theologie und Religion.

9.2.3 Die Amarna-Religion

Auch wenn die Theologie der Amarna-Hymnen weitgehend der Position der »neuen Sonnen-Theologie« entspricht, so verändert sich mit der Einführung der Amarna-Religion die ägyptische Kultur doch auf eine tiefgreifende Weise. Man muß nur alles, worin sich die Amarnazeit gegenüber der Tradition abhebt, zusammenfassen, um einen Eindruck davon zu bekommen, was Religion in diesem Kulturstadium bedeutet. Amarna jedenfalls bedeutet einen neuen künstlerischen Stil, eine neue Ikonographie, eine neue Tempelarchitektur, einen neuen Kult mit neuen Riten und Festen und dazu eine neue Schriftsprache, um nur das Auffälligste zu nennen. Es ist vollkommen klar, daß diese Religion auch eine ganz neue Ortsbestimmung des Heiligen in der Welt vornimmt und die Möglichkeiten religiöser Kommunikation anders dimensioniert. Das tritt bereits in der Ikonographie sehr deutlich in Erscheinung. Die Amarna-Religion kennt keine Kultbilder. Der Gott wird in Gestalt der Sonne als seiner einzigen Erscheinungsform verehrt. Das Prinzip symbolischer Vermittlung und Repräsentation (»Einwohnung«), das den traditionellen Kult bestimmt, wird ersetzt durch das Prinzip identitärer Leibhaftigkeit. So gibt es keine rundplastischen Darstellungen des Gottes. Dafür gibt es aber flachbildliche, alle in »versenktem Relief« und alle szenisch eingebunden. Dieser letzte Punkt scheint mir besonders interessant. Er bestätigt

noch einmal den Zusammenhang zwischen »Ikon« und »Konstellation«. Auch die Amarna-Religion, die alle Konstellationen der traditionellen Religion, ja das »konstellative Denken« überhaupt verwirft und, in konsequenter Fonführung der neuen Sonnen-Theologie, den Sonnengott in Einsamkeit und Einzigkeit der Erde gegenüberstellt, kann den Gott nur handelnd, und das heißt: in einer Konstellation darstellen. »An sich«, in der Einsamkeit seiner himmlischen Existenz, ist der Gott nicht darstellbar, von dem es ja auch ausdrücklich heißt:

(63) Der sich selbst baut mit seinen Armen,
die Bildhauer kennen ihn nicht.

Darstellbar ist der Gott nur in Konstellation mit dem Königspaar und in einer Handlung, die ihrerseits wieder eingebettet ist in einen großen, Himmel und Erde umfassenden Zusammenhang. Dabei ist der König (meist in Begleitung der Königin) der Handelnde. In diesen Bildern (vgl. S. 252, Abb. 6) wird der Gott als runde Scheibe mit ausgeprägt konvexer Wölbung, also doch wohl als Kugel dargestellt. Offensichtlich stellt sich die Amarna-Religion die Sonne im Gegensatz zur traditionellen ägyptischen Auffassung nicht als Scheibe, sondern als Ball vor. Unten bäumt sich in Vorderansicht eine Uräusschlange auf, von der ein Lebenszeichen herabhängt. Von der Sonne gehen nach unten Strahlen ab, die in Händen - dem einzigen anthropomorphen Relikt - enden. Die Hände halten dem König und der Königin - niemals normalen Sterblichen - Lebenszeichen an die Nase und legen sich segnend (? empfangend?) über die Opfergaben oder sonstigen irdischen Zurüstungen. Dieser Bildgedanke hat in der ägyptischen Kunst keine Vorläufer. Die traditionelle Darstellung der Sonnenscheibe läßt diese immer mit ausgespannten Flügeln handlungslos und emblemartig über der Szene schweben. Ansätze finden sich jedoch in der Sprache, und zwar in einer Passage des Kairener Amunshymnus, der als einer der explizitesten Texte des »theologischen Diskurses« die anti-konstellative Konzeption des der Welt in »einsamer Einzigkeit« gegenüberstehenden Lebensgottes u.a. in folgender Formulierung entwickelt:

(64) Sei gegrüßt, der du dies alles vollbringst,

der hme tmsame mit vielen Armen!

Ansätze finden sich auch in der Schrift: der Bildgedanke des »Strahlenatons« ist deutlich abgeleitet von einem Schriftzeichen, das allerdings nicht »Sonne«, sondern »Licht« bedeutet. Der Ikonographie nach zu urteilen, wäre damit der Gott der Amarna-Reli-

gion nicht nur als ein Sonnen-, sondern auch als ein Lichtgott aufzufassen. Man könnte meinen, daß diese »Personalunion« selbstverständlich sei und in der Natur der Sache läge. Das ist vielleicht physikalisch, aber nicht historisch korrekt. Wie viele Naturvölker, haben auch die Ägypter ursprünglich das Tageslicht und die Sonnenstrahlen nicht in ursächliche Beziehung gebracht. In den Sargtexten ist es der Luftgott Schu, der »es Licht werden läßt nach der Finsternis«. »Schu« heißt ursprünglich »lichterfüllte Luft«, und während es als Gottesname den Luftgott bezeichnet, wandelt sich seine Bedeutung als Lexem in Richtung »Licht«. Hinter der Amarna-Religion steckt nun offensichtlich eine physikalische Konzeption, die den Zusammenhang von Tageslicht und Sonne durchschaut hat, aber an dem Zusammenhang von Licht und Luft festhält. Der Gott dieser Religion ist die Sonne, die in Gestalt lichterfüllter Luft die Erde erfüllt und durchdringt. Erklärend tritt zum Bild stets die Beischrift hinzu: der lange Name des neuen Gottes, der in Analogie zur Königstitulatur in zwei »Kartuschen« geschrieben wird:

(Re Harachte, der im Lichtland jubelt)|
(in seinem Namen als das Licht, das in der Sonne ist)|.

Später wird diese Formel, die immerhin noch den Gottesnamen »Re Harachte« und das mit dem Namen des Luftgottes Schu gleichlautende Wort für »Licht« enthält, abgeändert in:

(Der horizontische Herrscher, der im Lichtland jubelt|
(in seinem Namen als die Strahlung, die aus der Sonne kommt).

Wie immer man diese komplizierte Formel zu verstehen hat: klar ist, daß wir es hier mit einem Stück expliziter Theologie zu tun haben. Hier versucht eine zur Orthodoxie verfestigte Theologie eine präzise, Mißverständnisse und Irrlehren ausschließende Wesensbestimmung der Gottheit, die man nur versteht, wenn man weiß, wogegen sie sich richtet. Der affirmative Gehalt dieser Formel erschließt sich erst, wenn man sie als Negation liest. Was hier negiert wird, sind die Dimensionen der Gottesnähe, wie sie die traditionelle Religion ihrem Weltbild integriert hat. Der neue Gott tritt ersetzend nicht an die Stelle einzelner Götter, Amuns oder des Sonnengottes, sondern an die Stelle der Götterwelt überhaupt und muß die Dimensionen seiner Immanenz, seiner Erfahrbarkeit und Zugänglichkeit neu bestimmen. »Der im Lichtland jubelt« bezieht sich auf die kultisch-lokale Dimension: auf die Idee irdischer Ortsansässigkeit des Göttlichen. »Lichtland« ist normalerweise der himmlisch-kosmische Ort der Gottheit; hier bezieht sich der Ausdruck aber zugleich auf die Stadt Amarna, deren ägyptischer Name »Lichtland des Aton (bzw. der Sonne)« lautet. »In seinem Namen als das

Licht. . .« bezieht sich auf die sprachliche Dimension der Gottesnähe. Damit ist gesagt, daß der Gott das Licht zum Namen hat, nicht in dem Sinne, daß er »Licht« heißt, sondern in dem Sinne, daß das Licht alles umfaßt, was sich von dem Gott sagen läßt. Im Licht erschließt sich sein Wesen, nicht in Mythen und Genealogien. Damit werden die traditionellen drei Dimensionen der Gottesnähe auf die eine Dimension des Kosmischen reduziert. *Es gibt keine Gottesnähe außerhalb des Lichts.* Daher bestehen die Tempel aus offenen Höfen, und jegliche Mythologie und Spekulation wird verworfen zugunsten einer Theologie, die sich in einer religiösen Ausdeutung des Sonnenlichts erschöpft.

Die Hymnen, in denen diese Theologie des Lichts entfaltet wird, bilden den Höhepunkt religiöser Dichtung in Ägypten. Ihre einzigartige Schönheit erklärt sich einmal aus ihrer theologisch begründeten Beschränkung auf die lichtdurchflutete Natur und die Sichtbarkeit als einzige Dimension der Gottesnähe, zum anderen aber auch aus dem einzigartigen »Explikationsdruck«, unter den sich diese neue Religion gestellt hat. In diesen zweifellos vom König selbst verfaßten Hymnen mußte eine neue Lehre in verbindlicher Form entfaltet und im Volke verbreitet werden. So entstehen Texte von bislang unbekannter Klarheit und Explizitheit. So wird z. B. der Gedanke von der Belebung des Embryos im Mutterleib, der in älteren Texten in kurzen Wendungen anklingt (»Der dem, der im Ei ist, Luft gibt«, »Chnum und Amun der Menschheit«), zu einem embryologischen Traktat von nicht weniger als 18 Versen ausgebaut. Die Beschränkung auf das Sichtbare verbietet alle schöpfungstheologischen Spekulationen. Die Schöpferkraft des Gottes muß in der sichtbaren Gegenwart aufgewiesen werden. So tritt die Embryologie an die Stelle der Schöpfungstheologie, sowie ein anderes Thema, das ich »die Wohleingerichtetheit der Welt« nenne. In der »Fülle« und »weislichen Ordnung« der Werke erschließt sich dem sehenden Auge der Schöpfer. Dieses Thema entfaltet der »Große Hymnus« in 30 Versen, zweimal gipfelnd in einem bewundernden Ausruf:

(65) Wieviel sind deine Werke,
die dem Angesicht verborgen sind,
du einziger Gott, dessengleichen nicht ist

und:

(66) Wie wirkungsvoll sind deine Pläne,
du Herr der Zeitfülle!

In diesem Gesang wird die Vielfalt der Geschöpfe gepriesen, die vielen Arten von Lebewesen, die verschiedenen Menschenrassen und Sprachen und die verschiedenen Lebensbedingungen der Völker. Während die Ägypter vom Nil leben, hat Gott den Fremdvölkern in Gestalt des Regens einen »Nil an den Himmel gesetzt«. Fülle und Ordnung - dasselbe, das auch der 104. Psalm bewundernd preist:

> O Herr, wie sind deiner Werke so viel!
> Du hast sie alle in Weisheit geschaffen.

Der 104. Psalm geht in seinen Versen 20-30 auf den Großen Hymnus zurück. Sein Thema: der Aufweis des lebenspendenden schöpferischen Wirkens Gottes in der zur »Natur« entgötterten Welt machte den Text theologisch akzeptabel, seine einzigartige Klarheit und Explizitheit übersetzbar. Man hat diesen Bezug früh erkannt und in neuerer Zeit zu Unrecht angezweifelt. Entscheidend ist die Wertung der Nacht als Gottesferne:

(67) Gehst du unter im westlichen Lichtland,
ist die Erde in Finsternis,
in der Verfassung des Todes. (. . .)
Jedes Raubtier ist aus seiner Höhle herausgekommen,
jeder Wurm sticht

heißt es im Amarna-Hymnus. Und im 104. Psalm:

> Du schaffst Finsternis und es wird Nacht.
> Drin regt sich alles Getier des Waldes.
> Die jungen Löwen brüllen nach Raub,
> heischen von Gott ihre Speise.
> Strahlt die Sonne auf, so ziehen sie sich zurück
> und lagern sich in ihren Höhlen.

Diese negative Wertung der Nacht als Aussetzen der göttlichen Lebenseinstrahlung ist ein Spezifikum der Amarna-Theologie. Aus keinem späteren ägyptischen Text hätte sich der Psalmist die Anregung zu seinen Versen holen können. Im Wechsel von Tag und Nacht gibt und nimmt Gott der Welt das Leben:

(68) Du gehst auf - sie leben;
du gehst unter - sie sterben.

Diesen Gedanken drückt der Psalm, indem er ihn seiner spezifisch solaren Form entkleidet, so aus:

Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie.
Nimmst du weg (deinen) Odem, so vergehen sie und werden wieder zu Staub.
Lassest du aus deinen Odem, so werden sie geschaffen und du erneuerst die Gestalt der Erde.

Und gerade dieses Motiv findet sich bereits in einem Amarna-Brief, in einem Gedicht, das Abimilki von Tyrus in seinem Brief an den ägyptischen König zitiert und das höchstwahrscheinlich aus dem Ägyptischen übersetzt, auf jeden Fall aber ägyptisch inspiriert ist (Brief NR 147):

(69) Der Leben gibt durch seinen süßen Odem
und (es) vermindert durch seine Macht.

In diesem einen Fall läßt sich einmal das verbindende Glied zwischen ägyptischer, kanaanäischer und biblischer Dichtung greifen. Das heißt natürlich nicht, daß - wie auch, vor allem von Sigmund Freud in seiner einflußreichen Studie über den »Mann Moses«, behauptet wurde - der biblische Monotheismus auf Amarna zurückgeht. Der theologische Bezug besteht lediglich in einer gewissen Verwandtschaft der Naturvorstellung: in der Konzeption einer zwar entgötterten, aber geschöpflichen und dem Schöpfer aufs innigste verbundenen Natur, deren bloßes Dasein ein einziger großer Hymnus auf den Schöpfer ist.
In der Tradition des theologischen Diskurses stellt Echnatons Gott die Idee des »Lebensgottes« in ihrer reinsten Ausprägung dar. Darin kommt ihm der Gott Schu in der in Kap. 8.5 behandelten theologischen Konzeption des Mittleren Reichs am nächsten. Der Luftgott Schu wurde darin als »Leben« und »Zeitfülle« ausgedeutet. Genau dies sind auch die beiden Zentralbegriffe der Aton-Theologie. Der Gott heißt regelmäßig, wo er nicht mit seinem langen theologischen Namen genannt wird, »die lebende Sonne«, und das Won *Nehel?,* »Zeitfülle«, wird wie ein anderer Eigenname des Gottes verwendet. Unter Ausblendung aller anderen Aspekte der Einzigkeit, die die »additive« Amun-Theologie der 18. Dyn. auf ihren Gott gehäuft hatte - Urgott, Schöpfergott und vor allem, worauf im nächsten Abschnitt einzugehen ist: ethische Instanz -, konzentriert sich die Amarna-Theologie auf den einen Aspekt des Lebensgottes und bemüht sich in einer einzigartig expliziten und eindringenden Beschreibung der sichtbaren Wirklichkeit, alles auf die eine Lebensquelle der Sonne zurückzuführen. Wir stehen hier am Ursprung weniger der monotheistischen Weltreligionen als der Naturphilosophie und hätten, wenn diese Religion sich durchgesetzt

hätte, eher einen Thaies als einen Moses zu erwarten. In Licht und Bewegung, d.h. Sichtbarkeit und Zeitlichkeit, erschafft die Sonne fortwährend die Wirklichkeit. Die unerschöpfliche Lebensenergie der Sonne-

(70) Millionen von Leben sind in dir, um sie zu beleben -

strahlt in den als Lebensodem gedeuteten Sonnenstrahlen in die Geschöpfe ein, und die durchs Licht sichtbar gemachte, geordnete und begehbare Welt geht als »Verkörperung« aus dem Gott hervor:

(71) Du erschaffst Millionen Verkörperungen aus dir, dem Einen:
Städte und Dörfer,
Äcker, Weg und Fluß.

Durch ihre Bewegung aber erschafft die Sonne die Zeit, darin sich die beseelte und geformte Welt täglich entfalten kann:

(72) Du bist die Lebenszeit selbst - man lebt durch dich.

9.2.4 Repräsentative Theokratie - Konzeptualisierungen göttlichen Handelns

Trotz aller »Kosmisierung« bzw. »Heliomorphose« des Gottesbegriffs hält Echnaton aber, wie schon die angeführten Stellen deutlich machen, an der Auslegung der kosmischen Vorgänge als einer Handlung fest. Aus dem Handlungsgeflecht des traditionellen Weltbilds, in das der Sonnengott ebenso als Handelnder wie als Leidender, aktiv und passiv, transitiv und intransitiv verstrickt war, hatte bereits die Neue Sonnen-Theologie die eine, transitive Handlung des einen Gottes gemacht und an die Stelle der »konstellierten« Interaktion die Aktion, an die Stelle des Lebens und der Herrschaft die Be-lebung und Be-herrschung der Welt durch Gott gesetzt. Damit war die Welt bereits zum Objekt der göttlichen Handlung entmachtet, auch wenn die anderen Götter in ihr noch einen Platz hatten. Echnaton führt diese Linie konsequent zu Ende, wenn er die Götter nun vollends abschafft. Das polytheistische Weltbild, das die Beziehung von Sonnengott und Welt als Interaktion und als differenzierte konstellative Einbezogenheit des Gottes in eine Götterwelt auffaßte, gestand der Welt ein differenziertes göttliches Eigenleben zu. Das neue Weltbild, das den Sonnengott der Welt von fern gegenüberstellt, »entdifferenziert« die Welt, Echnaton entgöttert sie.
Die Tradition dieses Sonnen-bezogenen Naturverständnisses - die

»Lesung« der Natur auf die manifesten und die verborgenen Wirkungen des Sonnenlichts und der Sonnenbewegung hin - haben wir bereits im Zusammenhang der kosmischen Dimension der Gottesnähe bis in die »implizite Theologie« der Wandbilder des Alten Reichs zurückverfolgt. Hier bringt Echnaton etwas zum Durchbruch, was in der ägyptischen Religion vermutlich von Anfang an angelegt, aber nicht immer dominierend hervorgetreten ist: die kosmische Dimension. Wir müssen nun fragen, wie sich damit die Kategorie der Handlung vereinbaren läßt, de ja an die Vorstellung Gottes als Person und damit an die dritte Dimension der Sprache und Semantik, der Sozialität und Kommunikation gebunden ist. Wer ist, anders gesagt, in einer entgötterten Welt der Partner Gottes? Für wen handelt Gott, wenn er am Himmel aufgeht? Auf diese Frage hatte bereits die Lehre für Merikare eine eindeutige Antwort gegeben: »für sie«, nämlich für die Menschen, das »Kleinvieh Gottes«, seine »Ebenbilder, die aus seinem Leibe hervorgegangen sind«. Dieses »für sie« findet sich auch oft genug in den Amarna-Hymnen:

(73) sie leben, wenn du für sie aufgehst.

In Amarna aber, und das ist neu, wird dieser anthropozentrische Bezug, der den Sonnenlauf als »Arbeit«, als »Hirtendienst« Gottes an der Menschheit liest, überwölbt durch einen weiteren Bezug, den auf den König. Um die Geschöpfe zu beleben, geht Gott am Himmel auf, aber für den König, seinen Sohn, belebt er die Geschöpfe:

(74) Der Aufgehende, er läßt alles Seiende wachsen für den König;
Eile ist in jedem Fuß, seit du die Erde gegründet hast.
Du richtest sie auf für deinen Sohn, der aus deinem Leibe kam,
(…) Echnaton.

Als Belebung bezieht sich Gottes Wirken auf die Geschöpfe, als Beherrschung jedoch auf den König:

(75) Deine Strahlen umfassen die Länder bis ans Ende deiner ganzen Schöpfung,
als Re dringst du an ihre Grenzen
und unterwirfst sie deinem geliebten Sohn.

Licht und Zeit, die beiden Formen der göttlichen Handlung, erfahren eine doppelte Ausdeutung. Sie schenken der Welt nicht nur immer wieder aufs neue Leben, Sein und Wirklichkeit, sondern sie halten sie dadurch auch in einer ebenso vollkommenen Abhängigkeit.

(76) Auf deinen Wink entsteht die Erde wie du sie geschaffen hast:
du gehst auf - sie leben;
du gehst unter - sie sterben.

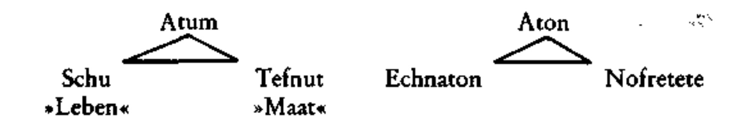
Diese Abhängigkeit wird als Herrschaft Gottes über die Welt ausgelegt. Als einzige Lebensquelle ist die Sonne Herr über Leben und Tod. Mit seinen Strahlen macht der Gott sich die Welt untenan, »zinspflichtig«, und die Aufgabe des Königs ist es, für den Gott das zu »verwalten« und im Opfer »vorzuführen«, was er sich mit seinen Strahlen zinspflichtig gemacht hat.

(77) Was unter dem Himmel ist, bis an sein Ende,
alles, was seine Strahlen erblicken,
das gehört deinem Sohn, wie du es erschaffen hast,
auf daß er dein Herz damit erfreue.

Leben und Herrschaft, diese beiden uralten Kategorien religiöser Auslegung des Sonnenlaufs (vgl. ÄHG, S. 35-63), werden nun, transitiv umgedeutet, als Be-lebung und Be-herrschung zu den zentralen Sinnkategorien der göttlichen Handlung. Das Thema der Beherrschung ist es, das seinen Ausdruck in der Kartuschen-Schreibung des göttlichen Namens findet. Die Herrschaft des Gottes über die Welt wird als Theokratie realisiert. Es handelt sich aber, in der Begrifflichkeit der politischen Wissenschaft gesprochen, nicht um eine »identitäre«, sondern um eine »repräsentative« Theokratie. Der Gott übt seine Herrschaft gemeinsam mit dem Sohn und durch diesen aus. Das ist die einzige echte Konstellation, die es in der Amarna-Theologie noch gibt. Sie ist triadisch aufgebaut, denn sie umfaßt außer dem König auch die Königin. Die offizielle Proklamation der Gottesherrschaft lautet:

(78) Es lebt der König-Vater (Re-Harachte, der im Lichtland jubelt) (in seinem Namen als das Licht, das in der Sonne ist), der Leben gibt immer und ewig; der Herr der beiden Länder (Echnaton); groß an seiner Lebenszeit; die Herrin der beiden Länder (Nofretete), die ewig lebt.

Strukturell gleicht diese Konstellation jener anderen, die Spruch 80 der Sargtexte entwickelt, ein Text, den wir dem theologischen Diskurs, also der Tradition expliziter Theologie zugeordnet haben. Echnaton, der in dieser Tradition steht, dürfte diesen Text, zumindest aber die hinter ihm stehende theologische Konzeption, gekannt haben:



Das ist die Trias von Amarna, wie sie die Bildstelen der Hausaltäre abbilden. Denn diese Trias war Gegenstand häuslichen Kults und privater Devotion, und zugleich die einzige Form, in der der neue Gott der Frömmigkeit des einzelnen überhaupt zugänglich war. Die reichen Leute bauten dieser Trias in den Gärten ihrer Villen kleine Heiligtümer mit drei Altären. König und Königin beten den Gott an, das Volk betet diese Trias an. Nur in dieser Trias kommt die kosmische Lebenskraft der Sonne als handelnder Gott zur Erscheinung und wird der anbetenden Zuwendung des Menschen zugänglich. Frömmigkeit ist in der Amarna-Religion eine Beziehung zwischen Gott und König (Vater und Sohn) einerseits und zwischen König und Volk andererseits. Frömmigkeit unmittelbar von Mensch zu Gott ist ausgeschlossen, da außerhalb der theokrati-



Abb. 6: Echnaton und Nofretete, Berlin, Äg. Mus. Nr. 14145, nach: Kat. Nofretete • Echnaton (Berlin 1979), Abb. 78.

sehen Konstellation der Gott nichts als Sonne, als allbelebende Kraft ist. Frömmigkeit ist ein Akt der Zuwendung, der die Möglichkeit der Abwendung und d. h. der bewußten Entscheidung voraussetzt. Frömmigkeit heißt, sich Gott »ins Herz zu geben«. Genau diese Form persönlicher Zuwendung ist in der Amarna-Religion dem König vorbehalten, als dem Einzigen, der sich Gott ins Herz geben, und als dem Einzigen, dem sich der einzelne Mensch in frommer Entscheidung zuwenden kann.

(79) Ich bin dein Sohn, der dir wohlgefällig ist
und der deinen Namen erhebt;
deine Kraft und deine Stärke sind fest in meinem Herzen.

sagt Echnaton im »Kleinen Hymnus«, und im »Großen Hymnus«:

(80) Wenn du fortgegangen bist und kein Auge mehr da ist,
dessen Sehkraft du geschaffen hast,
damit du nicht allein dich selber sehen müßtest,
und das, was du geschaffen hast,
auch dann bleibst du in meinem Herzen,
denn kein anderer ist, der dich kennt,
außer deinem Sohne Echnaton.

Die Amarna-Religion monopolisiert die Frömmigkeit und das Wissen von Gott (beides hängt im Ägyptischen untrennbar zusammen, weil das Herz der Sitz der Gefühle und des Wissens ist) im Königtum. Was das bedeutet, soll der folgende Abschnitt deutlich machen.

9.2.5 *Aton und Amun*

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß von allen Göttern des traditionellen Pantheons allein der Gott Amun systematisch verfolgt wird. Sein Name wird auf allen Denkmälern des Landes mit einer Gründlichkeit ausgelöscht, die uns als sicheres Datierungskriterium dient: wo der Name unzerstört ist, stammt das Denkmal aus späterer Zeit. Diese gerade gegen Amun gerichtete Verfolgung muß einen besonderen Sinn haben. Hier äußert sich eine Ablehnung, eine negierende Stoßkraft, die mit den bisher erörterten Kategorien noch nicht zu erfassen ist.

Es gibt eine etwas oberflächliche Deutung dieses Phänomens, die aber vielleicht doch einen wahren Kern enthält. Sie rechnet mit im Grunde wirtschaftspolitischen Erwägungen. Der thebanische Reichsgott Amun habe durch die gewaltigen Stiftungen der thutmosidischen Eroberer sich zu einer wirtschaftlichen Macht aufge-

schwungen, die allmählich dem Königtum gefährlich zu werden drohte. Daran ist zweifellos richtig, daß Amun in der lokalen Dimension der Gottesnähe bei weitem am reichsten ausgestattet war und alle anderen Götter weit übertraf. Als es darum ging, den Kult eines neuen Gottes einzuführen und auszustatten, war es in erster Linie Amun, dessen Besitz dafür herangezogen werden mußte. Auch trat der neue Gott zunächst in Amuns Rolle als Reichsgott auf, bevor er zum Einzigen überhaupt proklamiert wurde. Auch das verschärft die Situation. Als symbolische Personifikation des »Staates« und als »Vater« des Königs war Amun der einzige Konkurrent. Es war aber gewiß nicht als Wirtschaftsmacht, daß Amun dem Königtum gefährlich wurde. Die Tempelstiftungen waren dem Zugriff des Königs keineswegs entzogen. Die Kriege etwa brauchten nur »auf Befehl des Amun« geführt zu werden, um sich aus dem Tempelschatz finanzieren zu lassen. Gefährlich wurde Amun dem Königtum vielmehr durch seine so ganz andere Nähe, die wir als die »vierte Dimension« zu kennzeichnen versucht haben. Amun ist der sprechende Gott, der göttliche Wille, der in die Geschichte eingreift, der Gott, der vom einzelnen unmittelbar erfahren werden und dem sich der einzelne unmittelbar zuwenden kann, der Gott, der das »Handlungsmonopol« des Königs in vielfacher Hinsicht einzuschränken droht. Im Gott Amun und der von ihm verkörperten vierten Dimension der Gottesnähe, der Geschichte, kündigt sich eine tiefergreifende Veränderung der »Frömmigkeitsstruktur« der ägyptischen Religion an, als sie selbst die Amarna-Religion bedeutete. In der Verfolgung des Amun tritt jene andere negierende Stoßkraft der Amarna-Religion hervor, die entschieden restaurativen Charakter hat und sich weniger gegen die Vergangenheit als gegen die Zukunft richtet. Der Vergleich beider Götter ist daher für beide aufschlußreich und hilft nicht nur die Amarna-Religion, sondern auch die folgende Entwicklung besser verstehen. Ich möchte diesen Vergleich anhand einiger Punkte durchführen, die sich alle aus der Konfrontation von Kosmos als der in Amarna verabsolutierten zweiten, und Geschichte, als der durch Amarna zurückgedrängten vierten Dimension erfahrbarer Gottesnähe ergeben.

a) Amun, der in Prozession ausziehende Gott

Im Zusammenhang des Amunkultes gewinnt das Prozessionsfest als Gelegenheit göttlicher Willensbekundung eine neue Bedeutung. Das ganze Land pilgert zum Fest nach Theben, das sich zu einem Wallfahrtsort, einer Heiligen Stadt neuen Typs, entwickelt. Die Tempelarchitektur trägt dem Rechnung und greift in urbanistische Dimensionen aus. Was entspricht dem in Amarna? Der Prozes-

sionsgedanke läßt sich mit einem rein kosmischen, »heliomorphen« Gott nicht in Verbindung bringen. Die einzige Bewegung der Sonne besteht in ihrem Himmelslauf. In Amarna ist der König der Gott, der in Prozession auszieht. Architektonisch - und damit offenbar auch ideologisch - spielt der Prozessionsgedanke hier fast noch eine größere Rolle als in Theben. Der Grundriß des großen Aton-Tempels ist geradezu eine Karikatur des Weg-Prinzips. Der Auszug des Königs ist das beliebteste Thema der Amarna-Ikonographie. Die Fülle der Kioske und Erscheinungsfenster für öffentliche Auftritte des Königs sind an die Stelle der thebanischen Stationskapellen getreten. Die offiziellen Auftritte der königlichen Familie haben im Rahmen der Amarna-Religion hierophanen Charakter, sie bringen den Gott zur Erscheinung, der als Sonne der persönlichen Zuwendung des Volkes entzogen ist. Erst im zeremoniellen Auszug des Königs wird das Göttliche dem Volke personhaft präsent.

b) Amun, der sprechende Gott

Amun ist der Gott, der »das Seiende ersinnt«, dessen sprachlich artikuliertem Willen die Wirklichkeit entspringt, der sich zwar nicht sprechend, sondern im »Bewegungscode« seiner Barke in Prozessionsorakeln äußert, mit dem sich aber die neue Form der »Gott-König-Reden« verbindet, langer Dialoge, in denen der König den Gott preist und der Gott in teilweise hochpoetischen Reden seinen Willen und sein Wohlgefallen kundtut. Nichts davon in Amarna. Hier haben wir zwar die großartigen Königshymnen, aber kein einziges Fragment einer göttlichen Antwort. Ganz eindeutig beschränkt sich die »Äußerung« des Gottes auf das Licht. Wenn Echnaton im Großen Hymnus sagt:

(81) Du läßt ihn (den König) kundig sein deiner Pläne und deiner Macht,

dann handelt es sich hier nicht um eine sprachliche Offenbarung, sondern um eine »Erleuchtung« des Königs, dem die wahre Bedeutung, die richtige Auslegung des göttlichen Lichts aufgegangen ist. Aton ist ein stummer Gott. Die Vorstellung des Orakels, des Wunderzeichens, des unvorhersehbaren Eingreifens ist in Amarna undenkbar.

c) Amun, die »ethische Instanz«, Richter und Nothelfer

Nichts ist vielleicht kennzeichnender für die restaurative Tendenz der Amarna-Religion als die vollständige Ausblendung dieses Aspekts in ihrem Gottesbegriff. Das Richtertum Gottes gehört zu

den zentralen Gedanken der expliziten Theologie des Mittleren Reichs, die aus dem Theodizee-Problem hervorging. In den beiden Texten, die zur Amarnazeit bekannt waren, der Lehre für Merikare und den Amunshymnen des Kairener Pap. CG 58038 (ÄHG 87) spielt er eine große Rolle. In beiden Texten verbindet er sich noch im besonderen mit dem Sonnengott, und erst in der Gleichsetzung mit diesem wird Amun zur ethischen Instanz. Angesichts der unverkennbaren Nähe der Amarnahymnen gerade zu diesen beiden Texten wird die Aussparung des darin so wichtigen ethischen Aspekts der Gottheit doppelt auffallend. Dafür findet sich die entsprechende Phraseologie in den Königstexten. Der König ist derjenige, »der von der Maat lebt« und der sich der Armen annimmt, der Schicksalsgott, dessen Wille und Gnade über das Glück des einzelnen entscheiden. Das Richter- und Nothelfertum Gottes als »ethischer Instanz« gehört in Amarna daher zu den personalen Aspekten der Gottheit, die vom einzelnen nur im Bezug zum König erfahren werden können, die also der König repräsentativ zur Erscheinung bringt. Als Sonne scheint der Gott über gerecht und ungerecht. Nur im König verkörpert sich sein richtender, strafender und rettender Wille.

d) Amun, der Gott des Einzelnen

Von Amun heißt es in einem thebanischen Text:

(82) Vater und Mutter für den, der ihn sich ins Herz gibt,
aber sich abkehrend von dem, der an seiner Stadt achtlos vorübergeht.

»Mutter und Vater« (immer in dieser Reihenfolge) wird der Gott auch in Amarna genannt:

(83) Du bist Mutter und Vater für die, deren Augen du erschaffen hast;
wenn du aufgehst, sehen sie durch dich.

Solche Prädikationen sind für die Neue Sonnen-Theologie insgesamt kennzeichnend:

(84) Du bist Mutter und Vater für alle Augen,
du gehst auf für sie täglich, um ihr Leben zu schaffen.

Das klingt ähnlich, und vielleicht ist man deswegen auf diesen mir entscheidend erscheinenden Unterschied nicht aufmerksam geworden. In Amarna ist die Gotteskindschaft der Geschöpfe eine natürliche und vorgegebene Beziehung, die der einzelne unterschiedslos mit allen anderen Menschen, ja: allem, was Augen hat, teilt. Er

steht immer schon in diesem Bezug, unabhängig davon, ob er sich seiner bewußt geworden ist, und kann sich ihm auch nicht entziehen. In Theben ist dagegen die Gotteskindschaft eine Beziehung, in die der einzelne sich bewußt, durch »Beherzigung«, zu Gott setzt, und die Gott keineswegs unterschiedslos allen zuteil werden läßt, sondern in vollkommener Reziprozität nur dem, der sich ihm zuwendet.

Amun tritt dem einzelnen mit dem Anspruch der Entscheidung und der bewußten Zuwendung gegenüber, weil er selbst ein Gott der bewußten Zuwendung ist, der Gottesbegriff einer neuen, individuierten Bewußtseinsstufe, des Willens und der Entscheidung. In dieser Hinsicht stellt die Amarna-Religion den Versuch dar, diesen Individuationsschub rückgängig zu machen und den Menschen gegenüber Gott auf die entdifferenzierte kollektive Identität der Geschöpflichkeit zu beschränken. Reziprozität der Zuwendung wird auf die Beziehung von Gott und König einerseits, und König und Beamter andererseits beschränkt.

Alle vier Aspekte sind solche der »vierten Dimension«, und in allen ist nicht der Gott, sondern der König an die Stelle Amuns getreten. Daher hat die Zurückdrängung der vierten Dimension in der Amarna-Theologie, vom Standpunkt des Königs aus betrachtet, den Charakter der Zurückeroberung einer verlorenen oder zumindest gefährdeten Bastion. Zu den wichtigsten Monopolen des ägyptischen Königtums gehörte das des religiösen Handelns. Der König war der Einzige, der zum Handeln vor und für Gott bzw. den Göttern berufen und befähigt war: als Opferherr, Kultherr und Bauherr. Auch wenn er diese Funktionen und Bevollmächtigungen weitgehend an die Priesterschaft delegierte, blieb er doch der Einzige, der mit den Göttern in eigener Sache verkehren konnte. Die Möglichkeit einer Gottesunmittelbarkeit des einzelnen Menschen, seines Handelns vor und für Gott, war innerhalb der traditionellen drei Dimensionen der Gottesnähe nicht gegeben. Sie kommt vielmehr als eine vierte, das traditionelle Gefüge verändernde Dimension im gleichen Maße herauf, wie auch der Gott das dreidimensionale Gefüge der impliziten Theologie transzendiert und beginnt, in spontaner Willensäußerung unmittelbar in die Geschicke der Menschenwelt einzugreifen.

9.3 Weltgott und Nothelfer: der transzendente Gott der Ramessidenzeit und der Durchbruch der vierten Dimension

9.3.1 Die Vorgeschichte

Die Amarna-Religion war keine natürlich gewachsene, sondern eine gestiftete Religion, die früheste, von der die Religionsgeschichte weiß: und sie hat die Zeit ihres Stifters nicht überdauert. Sie blieb eine Episode von höchstens 20 Jahren. Ihre Folgen aber kann man sich gar nicht tiefgreifend und umfassend genug vorstellen. Sie treten auf allen möglichen Gebieten zutage, so daß im ganzen gesehen der Übergang von der 18. zur 19. Dyn., der Ramessidenzeit, eine Epochenschwelle, vielleicht die tiefgreifendste der ägyptischen Geschichte überhaupt, darstellt. Wir wollen uns hier aber auf die im engeren Sinne religiösen Phänomene beschränken, die wohl auch den Mittelpunkt des Geschehens bilden. Mit gutem Recht kann man auch von der Religion der Ramessidenzeit als einer »neuen Religion« sprechen. Sie ist freilich weder gestiftet, noch natürlich gewachsen. Es handelt sich um die alte Religion, die - um ein naturwissenschaftliches Bild zu gebrauchen, das sich in diesem Zusammenhang aufdrängt - unter dem ungeheuren Druck der Amarnazeit ihre Struktur verändert hat. In dieser Hinsicht ist die Amarnazeit die Vorgeschichte der ramessidischen Religion. Sie hat das spezifische Klima erzeugt, aus dem die alte Religion nur verwandelt, als eine neue hervorgehen konnte.

Worin bestand nun dieses »Klima«, dieser »ungeheure Druck«? In dem Verbot und in der Verfolgung, mit der die Amarna-Religion die alten Götter und ihre Kulte, allen voran Theben und seinen Gott Amun-Re, überzogen hatte. Die Amarna-Religion hat zweifellos mit dem negativen Gesicht ihrer Zensur ungleich stärkere Wirkungen erzielt als mit dem positiven Gesicht ihres Kanons. Wir wissen nicht, von einer wie breiten Schicht der ägyptischen Bevöl-kerung die neue Religion getragen war, aber wir gehen gewiß nicht fehl, wenn wir uns die Zahl ihrer Anhänger eher klein vorstellen. In einem Zeitalter ohne Massenmedien konnte eine so tiefgreifende wie rasch vollzogene Wendung nur von der ganz kleinen Elite derer bewußt mitvollzogen werden, die der König mit einer »Lehre« erreichte. Die brutale Verfolgung der alten Religion aber bekamen alle zu spüren. Die Einstellung der Kulte, die Vertreibung der Priester, die Schließung und Zerstörung der Tempel, die Ausmeißelungen mißliebiger Darstellungen und Namen, vollzog sich vor aller Augen. Dem traditionellen Polytheismus widerfuhr für eine kurze (und für die Betroffenen doch alptraumhaft lange) Zeit dasselbe

Schicksal, das ihm dann 1500 Jahre später durch das Christentum endgültig bereitet wurde. Daß wir über die Auswirkungen dieses frühen Kulturschocks so viel weniger wissen, daß es keine Quellen gibt, die einen Einblick in die Innenseite des Geschehens gewähren, die Art, wie es erlebt und bewältigt wurde, darf uns nicht glauben machen, hier wäre es um theologische Streitfragen gegangen, die den »kleinen Mann« eher kalt ließen. Genau das Gegenteil scheint der Fall gewesen zu sein. Zwar hatte der »kleine Mann« wenig Anteil am offiziellen Kult des neuen Gottes. Dafür hatte er aber einen um so größeren Anteil an der staatlichen Kontrolle, die darüber wachte, daß er nicht etwa heimlich einem verbotenen Kult nachging. Dadurch waren ihm vermutlich religiöse Fragen näher gekommen als je zuvor.

Es ist eigentlich seltsam, daß man sich über diese Seite der Amarna-Religion, die doch den Hauptteil ihrer Alltags-Wirklichkeit ausgemacht haben muß, bisher so wenig Gedanken gemacht hat. Man stellt sie sich allzu gern als eine licht-begeisterte, naturselige, weltoffene Zeit vor, und nicht als eine Zeit religiöser Intoleranz, Verfolgung und Polizeikontrolle. Gewiß ist es richtig, sich an den Quellen zu orientieren, aber man darf nicht vergessen, daß diese Quellen nur das offizielle Bild überliefern. In diesem Fall braucht es nur wenig Phantasie, das Bild um seine Schattenseiten zu ergänzen. Und wenn man sich erst einmal in die Situation der Verfolgung hineingedacht hat, finden sich auch die Quellen, deren Aussagekraft man vorher nicht immer richtig zu würdigen wußte.

Den Weg vermag uns ein Text zu weisen, der allem Anschein nach noch aus der Verfolgungszeit selbst stammt. Ein Web-Priester des Amun und Angestellter am Totentempel des Semenchkare, des Nachfolgers Echnatons, hat ihn in einem Grab aus älterer Zeit, also an relativ verborgener Stelle aufgezeichnet:

(85) Mein Herz sehnt sich nach deinem Anblick,
o Herr der Persea-Bäume,
wenn dein Hals Blumenkränze empfängt!
Du gibst Sättigung ohne Essen,
und Trunkenheit ohne Trinken.

Mein Herz sehnt sich danach, dich zu sehen,
Freude meines Herzens,
Amun, du Kämpfer des Armen!
Du bist der Vater des Mutterlosen,
der Gatte der Witwe.

Wie lieblich ist es, deinen Namen zu nennen:
er ist wie der Geschmack des Lebens,

wie ein Gewand für den Nackten,
wie der Duft eines Blütenzweigs
zur Zeit der Sommerhitze (...)
wie Atemluft für den, der im Gefängnis war.

(• • •)
Wende dich uns wieder zu, du Herr der Zeitfülle!
Du warst hier, als noch nichts entstanden war,
und du wirst hier sein, wenn »sie« zuende sind.
Du lassest mich Finsternis sehen, die du gibst -
leuchte mir, daß ich dich sehe!

(• • •)
O wie gut ist es, dir zu folgen,
Amun, du Herr,
groß zu finden für den, der ihn sucht!
Vertreibe die Furcht, gib Freude
in das Herz der Menschen!
Wie freut sich das Gesicht, das dich schaut, Amun:
es ist im Fest Tag für Tag.

Ich halte dieses Lied für einen Klagepsalm, der die Situation der Verfolgungszeit beschreibt. Stimmt diese Interpretation, dann war die Erfahrung dieser Situation durch eine fast paradoxe Antinomie von außen und innen, äußerer Gottesferne und innerer Glaubensgewißheit, gekennzeichnet. Das Lied spricht einerseits im Ton der Klage von der Sehnsucht nach dem Anblick Gottes, der sich abgewendet hat (»wende dich uns wieder zu«) und von der »Finsternis« der Gottesferne, andererseits aber preisend von der inneren Erfahrung einer Gottesnähe, die sich von allen äußeren Zeichen abgelöst hat: Sättigung ohne Essen, Trunkenheit ohne Trinken, das sind sehr präzise Metaphern für die geradezu mystisch zu nennende Erfahrung der Gegenwärtigkeit Gottes auch ohne das Fest, das ihn früher vor allen Augen zur Erscheinung brachte und das jetzt nicht mehr gefeiert werden darf (auf das Amunsfest spielt die Wendung »wenn dein Hals Blumenkränze empfängt« an). Auch in der Finsternis der Verfolgung, die den Gott aus der »Sichtbarkeit« der drei herkömmlichen Dimensionen der Gottesnähe verbannt hat, vermag sich das gläubige Herz Gottes Wirklichkeit zu vergegenwärtigen. Das bloße Nennen seines Namens ist von unaussprechlicher »Süße«, »wie Atemluft für den, der im Gefängnis war«, und der »Suchende« »findet« nach wie vor die »Größe« des verborgenen Gottes.

Diese Bildrede klingt zweifellos mystisch: und doch ist »Mystik« hier ein unangemessener und anachronistischer Begriff. Der Mysti-

ker verabsolutiert die innere Vergegenwärtigung Gottes und findet in ihr sein Genüge: hier geht es aber im Gegenteil um die als qualvoll empfundene Polarisierung der Wirklichkeit in Außen und Innen, Öffentlichkeit und Geheimnis. Der Dichter dieses Klagepsalms ist kein Mystiker, für ihn gehören Innen und Außen untrennbar zusammen. Der Gegensatz, den dieses Lied entfaltet, beruht auf einer Dialektik: erst die innere Gottesgewißheit läßt die äußere Wirklichkeit, aus der Gott vertrieben ist, als »Finsternis« erscheinen, und erst die äußere Wirklichkeit der Verfolgungssituation schafft die Intensität und Wirklichkeit einer ausschließlich inneren Gottesvergegenwärtigung. Meine These geht nun dahin, daß es genau die in dieser Dialektik erfaßte Erfahrung der Verfolgungszeit ist, die den religiösen Daseinsstil der folgenden Epoche bestimmt, des »Zeitalters der Persönlichen Frömmigkeit«, wie Breasted schon vor 70 Jahren die Ramessidenzeit sehr treffend bezeichnet hat.

Psalmen der Klage und der Zuversicht, wie dieses Lied aus der Verfolgungszeit, gibt es in der Ramessidenzeit in Fülle: vor allem auf Votivstelen von Privatleuten, aber auch als literarische »Fingerübungen« auf Ostraka und in Schulhandschriften, in Grabinschriften und sogar in königlichen Tempelinschriften. Es sind diese Texte und die sich in ihnen äußernde Mentalität einer ganz individuellen Gottesbeziehung, die man herkömmlicherweise mit dem Stichwort der »Persönlichen Frömmigkeit« bezeichnet. Diese Sprache, so scheint mir, und die in ihr sich aussprechende Erfahrung ist in der Amarnazeit geprägt worden. Die Amarnazeit ist die Latenzphase dessen, was sich in der Ramessidenzeit manifestiert und das religiöse Profil dieser Epoche bestimmt. Den obenzitierten Klagepsalm muß man als den einzigen erhaltenen Überrest einer heimlich von Mund zu Mund kursierenden Dissidentenliteratur verstehen. Daß er aus Theben stammt, ist gewiß kein Zufall. Theben hat in der Amarnazeit am meisten gelitten: hier wird die Hochburg des Dissidententums gewesen sein. Aus Theben stammen denn auch die bei weitem bedeutendsten Texte der Persönlichen Frömmigkeit, soweit sie in den Inschriften von Privatleuten aufgezeichnet sind. Die Großartigkeit dieser Texte steht oft in eigentümlichem Gegensatz zu der bescheidenen Stellung der Leute, die sie verfaßt haben. Man hat geradezu von einer »Armenreligion« gesprochen. All das erklärt sich aber, wenn man davon ausgeht, daß die Sprache der Dissidentenkultur im Gedächtnis der Thebaner lebendig blieb und sowohl den Erfahrungs- wie den Ausdrucksstil der Folgezeit in allen Volksschichten geprägt hat.

Einen dieser Texte möchte ich hier auszugsweise anführen. Er fin-

det sich auf einer von dem Maler Nebre zugunsten seines Sohnes Nachtamun aufgestellten Votivstele:

(86) Ich will Amun Lob spenden,
ich will ihm Hymnen verfassen auf seinen Namen:
ich will ihm Lob spenden
so hoch der Himmel und so weit der Erdboden ist,
ich will seine Machterweise verkünden dem, der stromauf und dem, der stromab zieht:

Hütet euch vor ihm!
Verkündet ihn Sohn und Tochter,
Großen und Kleinen!
Erzählt von ihm Kindern und Kindeskindern, die noch nicht geboren sind!
Erzählt von ihm den Fischen im Strom und den Vögeln im Himmel!
Verkündet ihn dem, der ihn kennt und dem, der ihn nicht kennt!
Hütet euch vor ihm!

Du bist Amun, der Herr des Schweigenden,
der kommt auf die Stimme des Armen.
Ich rief zu dir, als ich traurig war,
und du bist gekommen, mich zu retten.
Du gabst Luft dem, der im Gefängnis war,
und rettetest mich, da ich in Banden lag.
Du bist Amun-Re, der Herr von Theben,
du rettest den, der in der Unterwelt ist.
Du bist es ja, der gnädig ist dem, der zu ihm ruft,
du bist es ja, der aus der Ferne kommt!

Auch diesem Text liegt die Dialektik von Außen und Innen zugrunde. Sie entfaltet sich hier in die beiden typischen Themen der Persönlichen Frömmigkeit: Bekenntnis und Erlebnis. Die Größe Gottes wurde am eigenen Leibe erfahren, im innersten Horizont des privaten Schicksals; verkündet und bekannt wird sie jedoch aller Welt: Kleinen und Großen, Zeitgenossen und Nachgeborenen, ja, Fischen und Vögeln. Das eindrückliche Pathos dieses forensischen Bekenntnisses verbindet sich mit einer sehr kunstvollen Form, in der die Imperative der Verkündigung spiegelbildlich angeordnet sind: Hütet euch, verkündet, erzählt, erzählt, verkündet, hütet euch! Dieses Lied, in seiner strengen Form ein typisches Beispiel oraler Poesie, kann man sich gut im Munde von Dissidenten der Verfolgungszeit vorstellen. In solchen Liedern wird sich die Sehnsucht des Volkes während der »babylonischen Gefangen-

schaft« der Amunreligion Luft gemacht haben. Verfolgung und Bekenntnis gehören zusammen.
Auch in unserem Text ist von »Gefangenschaft« und »Fesseln« die Rede. Damit ist nun aber gerade nicht das »Außen« gemeint, dem der Klagepsalm der Amarnazeit die Freiheit der inneren Vergegenwärtigung des Amunnamens gegenüberstellte, sondern im Gegenteil gerade die innere Situation eines Menschen, der sich gegen Gott versündigt und von dem Gott sich infolgedessen abgewandt hat. Diese Vorstellung menschlicher Versündigung gegenüber Gott kann man geradezu die Schlüsselerfahrung der Persönlichen Frömmigkeit nennen. Im vorliegenden Fall fühlte Nebre sich »in Banden geschlagen« wegen seines Sohnes Nachtamun

(87) als er krank daniederlag am Rande des Todes,
als er in der Gewalt Amuns war wegen jener seiner Kuh

Offenbar hatte Nachtamun sich an einer Kuh der Tempelherden vergriffen, und seine nachfolgende Erkrankung wurde als Strafe des erzürnten Gottes ausgelegt. Daraufhin gelobte Nebre eine öffentliche Verkündigung der erfahrenen Macht Gottes »in Gegenwart des ganzen Landes« und

(88) »fand den Herrn der Götter, gekommen als Nordwind, süßer
Lufthauch ihm voraus: er rettete den Nachtamun ...«

Die Innenseite des Geschehens, das sich nach außen als forensisches Bekenntnis und Verkündigung der Größe Gottes an alle Welt darstellt, ist bestimmt von einem Bewußtsein persönlicher Versündigung an Gott:

(89) Ist der Diener bezeugt, die Sünde zu tun,
so ist der Herr bezeugt, gnädig zu sein.

Es ist diese Sünde, die den Einzelnen ins »Gefängnis« und in die »Finsternis« der Gottesferne stürzt. So heißt es z.B. in anderen Texten:

(90) Ich bin der Mann, der falsch geschworen hat
bei Ptah, dem Herrn der Maat.
Er hat mich Finsternis sehen lassen am Tage.

Ich werde seine Machterweise verkünden dem der ihn kennt und
dem der ihn nicht kennt,
kleinen und großen:
Hütet euch vor Ptah, dem Herrn der Maat. . .

(91) Siehe, du lassest mich Finsternis schauen, die du machst,
sei mir gnädig, auf daß ich es verkünde!

Der Einzelne sieht sich in einer ganz persönlichen Bindung zu Gott, die er durch seine Verfehlungen aufs Spiel setzt. Nur die völlige Ent-Äußerung der gestörten Innenseite durch das öffentliche Bekenntnis der eigenen Schuld und der erfahrenen Macht Gottes kann diese persönliche Bindung von Gott und Mensch wieder ins Reine bringen. In diesem für die Persönliche Frömmigkeit so kennzeichnenden Sündenbegriff wird die Amarna-Erfahrung ins Individuelle gewendet. Echnatons Tat wird zum Paradigma religiösen Frevels. Dem Volk muß die Verfolgung der alten Götter als die furchtbarste Sünde erschienen sein. Die offizielle Leugnung der Götterwelt verstärkte nur die innere Gewißheit ihrer Wirklichkeit. In der Dialektik von Außen und Innen erwies sich gerade in der Vertreibung der Götter ihre Macht: ihre Abwesenheit wurde als Abwendung erfahren, als Finsternis, die sie selbst über das Land und die umnachteten Lichtanbeter verhängten.

(92) Die Sonne dessen, der dich verkennt, ist untergegangen, Amun,
aber wer dich kennt, sagt: Sie ist aufgegangen im Vorhof!
Wer dich angreift, ist im Dunkel,
auch wenn das ganze Land in der Sonne liegt.
Jeder aber, der dich in sein Herz gibt,
siehe, dessen Sonne ist aufgegangen!

In diesen Versen hat man geradezu eine direkte Anspielung auf Echnaton sehen wollen. Wie dem auch sei, sicher ist, daß die Amarna-Religion allen vor Augen geführt hat, was es heißt, die Wirklichkeit der Götter zu verleugnen oder zu bekennen. Aus ihrer babylonischen Gefangenschaft ist die alte Religion als eine Bekenntnisreligion hervorgegangen. Seither wußte man um die schlechthinnige Wirklichkeit der Götter, wußte aber zugleich auch, daß sie nur dem leuchten, der sie sich ins Herz gibt und daß sie nur von dem »gefunden« werden, der sie sucht.

(93) Thoth, du süßer Brunnen
für einen, der dürstet in der Wüste!
Er ist verschlossen für den, der seinen Mund gefunden hat,
aber ist geöffnet für den Schweigenden.
Kommt der Schweigende, findet er den Brunnen,
kommt der Hitzige, bist du verschlossen.

Der »Schweigende«, der »Arme«, das sind die Selbstbezeichnungen des ramessidischen Daseinsverständnisses, das sein persönlichstes Schicksal Gottes Willen unmittelbar anheimgegeben weiß.

(94) Wie schön ist es, in der Hand Amuns zu sitzen,
des Schützers des Schweigenden, des Retters des Armen,
der Luft gibt dem, den er lieb hat.

So stehen wir vor der paradoxen, wenn auch in der Geschichte nicht ganz unvertrauten Situation, daß eine gescheiterte Revolution gerade dem zum endgültigen Durchbruch verholfen hat, gegen dessen Anfänge sie sich gerichtet hatte. Die »Persönliche Frömmigkeit« ist nichts anderes, als das, was wir im Zusammenhang unserer Theorie als die »vierte« Dimension der Gottesnähe bestimmt haben, jener neuen Sphäre religiöser Erfahrung jenseits von Kult, Kosmos und Mythos, deren Horizont das eigene Herz und die persönliche Geschichte bilden und in der das eigene Schicksal unmittelbar auf den persönlichen Willen Gottes hin auslegbar wird. Wir haben die Anfänge dieser neuen Dimension bis in die literarischen Quellen des Mittleren Reichs verfolgt und die Ausbreitung der neuen Gedanken im Neuen Reich, besonders im Zusammenhang des thebanischen Amun-Kultes festgestellt, wo die Königsinschriften von orakelhaften Eingriffen Amuns in die Thronfolge berichten und die Grabinschriften der Beamten vom Richtertum des Gottes wissen, der als ethische Instanz über Gut und Böse entscheidet und dessen Gunst sich dem Frommen zuwendet, der sich »Gott ins Herz gibt« und »auf seinem Wasser handelt«.
Die Amarna-Religion hat sich, in dieser Hinsicht restaurativ, gegen diese Anfänge gewandt und einen Gottesbegriff proklamiert, der der Zuwendung des Einzelnen entzogen war. Im Versuch, das religiöse Handlungsmonopol des Königs zu restituieren, hat sie diesen selbst zum Gott des Einzelnen erklärt und alle individuelle Frömmigkeit auf ihn als den Herrn der Gunst und des Schicksals bezogen. Mit dieser hybriden Übersteigerung seiner religiösen Funktion hat das Königtum seine Glaubwürdigkeit verloren. So wie Echnaton mit seinem Königskult die Persönliche Frömmigkeit der Untertanen usurpiert hatte, so sog jetzt im Gegenschlag der Gottesbegriff viele traditionelle Aspekte des Königtums in sich auf. »Gott ist König«: die emphatische Proklamation des Königtums Gottes wird zu einem Zentralthema in den Hymnen der Nachamarnazeit. Und es ist evident, daß damit kein mythisches Götterkönigtum gemeint ist, im herkömmlichen Sinne der dritten, »mythischen«, Dimension, sondern daß Gott im Sinne der neuen, vierten Dimension als der wahre und eigentliche König des Landes erkannt wird, der unmittelbar die Geschicke der Menschenwelt bestimmt.
Die Amarna-Religion hat der vierten Dimension aber auch dadurch zum Durchbruch verholfen, daß sie die Götter der alten Religion aus den drei angestammten Dimensionen erfahrbarer Gottesnähe vertrieben hat. Die Tempel waren geschlossen, die Kulte eingestellt worden: in der kultischen und politischen Dimension waren die Götter unauffindbar und unwirksam geworden:

(95) Denn da Seine Majestät als König erschien,
da waren die Tempel der Götter und Göttinnen
von Elephantine bis hin zu den Lagunen des Deltas
... im Begriff, vergessen zu werden
und ihre heiligen Stätten im Zustand des Untergangs
zu >Schutthügeln< geworden, die mit Unkraut bewachsen sind,
ihre Gotteshäuser waren als hätte es sie nie gegeben,
und ihre Tempel waren ein Fußweg.
Das Land war im äußersten Elend,
die Götter hatten sich von diesem Land abgewendet.
Wenn man ein Heer nach Syrien sandte,
um die Grenzen Ägyptens zu erweitern,
so war diesem nicht der geringste Erfolg beschieden.
Wenn man sich an einen Gott bittend wandte,
um von ihm Rat zu erfragen,
so kam er nicht herbei, in keinem Fall.
Wenn man in gleicher Weise eine Göttin bittend anging,
so kam sie nicht herbei, in keinem Fall.
Denn ihre Herzen waren schwach geworden in ihren Leibern.
Sie (die Amarna-Könige?) hatten das Geschaffene zerstört.

Die in ihren Kulten gestörten Götter haben dem Lande ihre Einwohnung aufgekündigt und es damit auch politisch erfolglos gemacht. In diesem Rückblick auf die Amarnazeit im Restaurationsdekret des Tutanchamun wird die Einheit der kultischen und der politischen Sphäre in Worten deutlich, die bereits an die Asclepius-Apokalypse erinnern (vgl. oben, S. 89 Nr. 40). Was die kosmische Dimension angeht, so war sie, wie oben gezeigt, von dem neuen Gott exklusiv in Anspruch genommen, »entgöttert« und zur »Natur« entmachtet worden. Hier war kein Rest gelassen, den die neue Lehre nicht als Wirken des Lichts erklären konnte. Blieb schließlich die Sprache, die in Mythen, Namen, Stammbäumen und sonstigen Überlieferungsformen gefaßte Erinnerung, das kollektive Gedächtnis der Kultur: und hier setzte jene konsequente *damnatio memoriae* an, deren Verwüstungen wir überall im Lande beobachten können. Damit ging eine Sprachregelung einher, die nicht nur die Namen der Götter, sondern — darin noch konsequenter als die Texte des Alten Testaments - überhaupt den Plural des Wortes »Gott« aus dem Diskurs verbannte. Wenn Eje, der Nachfolger des Tutanchamun, sich rühmt

(96) Ich habe das Elend beseitigt.
Ein jeder kann nun seinen Gott anbeten,

so wird deutlich, daß gerade dies, das öffentliche Bekenntnis zu

»seinem« Gott, dem Einzelnen in der Amarnazeit verboten war. So blieb nur der Ausweg in die Innerlichkeit. Die Götter überwinterten »im Herzen« ihrer Verehrer: als Gegenstand der Sehnsucht, der Klage und der heimlich kursierenden Mahnung: »Hütet Euch vor ihm! Verkündet ihn Großen und Kleinen!« Die vierte Dimension der Gottesnähe und religiösen Erfahrung, vorher vielleicht Sache einer kleinen Glaubenselite im Zusammenhang des thebanischen Amunkults, wurde nun zur gemeinsamen Sache aller Betroffenen ; unter der Verfolgung der alten Götter hatte das ganze Volk zu leiden. In der Heimlichkeit der Subkultur gewannen die neuen Anschauungen von der Gottes-Unmittelbarkeit der menschlichen Existenz, der Frömmigkeit als Gottesbeherzigung und Handeln vor Gott, jene soziale Verbreitung, wie sie dann in den Zeugnissen der Persönlichen Frömmigkeit manifest wird:

(97) Jedes Gesicht sagt: >Dir gehören wir!<,
  Starke und Schwache allzumal,
Reiche und Arme aus einem Munde,
  alle Dinge gleichermaßen.
Deine Lieblichkeit ist in ihrer aller Herzen,
  kein Bewußtsein ist deiner Schönheit bar.

Sagen nicht die Witwen >Du bist unsrer Gatte !<,
  die Kleinen nicht >Unser Vater und unsre Mutter«?
Die Reichen rühmen sich deiner Güte,
  die Armen richten ihr Angesicht auf dich.
Der Gefangene wendet sich um nach dir,
  der Kranke ruft zu dir.

Dein Name ist ein Amulett für den Einsamen,
  Heil und Gesundheit für den auf dem Wasser,
  ein Retter vor dem Krokodil,
  woran gut zu denken ist in der Stunde der Angst,
  der rettet aus dem Munde des Hitzigen.
Jedermann wendet sich an dich, dich anzuflehen,
  deine Ohren stehen offen, sie zu erhören und ihren Wunsch zu erfüllen.

9.3.2 Die Antinomien des ramessidischen Gottesbegriffs

Zum Abschluß möchte ich den Blick zurücklenken auf den »theologischen Diskurs«, dessen Geschichte dieser zweite Teil unseres Überblicks gewidmet ist. In dieser Geschichte bedeutet die Ramessidenzeit den Höhepunkt. Jetzt entstehen die großartigsten, d. h. zugleich umfangreichsten, explizitesten und inhaltlich komplexesten und anspruchsvollsten Texte. Das grundlegende Formulie-

rungsmuster dieser Theologie ist die Paradoxie. Die verschiedenen Aspekte der Einheit Gottes werden nun nicht mehr parataktisch gereiht, sondern einander in zugespitzten Gegensatzbildungen gegenübergestellt, deren paradoxes Sowohl-Als auch auf das transzendente, die Möglichkeiten rationaler Erörterung übersteigende Wesen der Gottheit verweist. Der neue Gottesbegriff ist antinomisch strukturiert. Die wichtigsten dieser Antinomien möchte ich im folgenden wenigstens andeutungsweise darstellen.

Kosmos und Geschichte

(98) »Herr des *neheh,* der die *djet* erschafft, (. . .)
Schicksal und Gedeihen sind in seiner Hand«

Solche Gegenüberstellungen kosmischen und »geschichtlichen«, d.h. in der je persönlichen Geschichte des Menschen erfahrbaren Wirkens der Gottheit, wie sie dieser Text in bezug auf den Mondgott Thoth in der Zeitdimension vornimmt, kennzeichnen die Komplexität des ramessidischen Gottesbegriffs. Wichtig ist, daß die neuartigen Vorstellungen unmittelbarer Einflußnahme Gottes auf die Geschichte keinen Unterschied machen zwischen der offiziellen königlichen Sphäre und den privaten Widerfahrnissen des kleinen Mannes. Das Wirken Gottes in der »vierten Dimension«, als Nothelfer, Retter, Erlöser, aber auch als Richter, Rächer, Züchtiger, kurz: als Subjekt eines personalen Willens, der sich in Zorn und Gnade äußert, umfaßt alle Sphären der *conditio humana.* Der ägyptische Terminus für die Manifestationen göttlichen Willens in der menschlichen Sphäre der »Geschichte« lautet *ba-u* und bedeutet soviel wie »Machterweis«, »strafende Gewalt«, »Zorn« und »Intervention«. Dieser Begriff tritt jetzt, als quellensprachliche Bezeichnung der »vierten Dimension«, neben die herkömmliche Dreiheit von »Kultbild«, »kosmische Erscheinungsform« und »Name«. Der Begriff »Machterweis« faßt alles zusammen, was wir der »vierten« Dimension zugewiesen haben: die Vorstellung eines personalen Gottes, dessen Wille die Geschicke des Landes und des Einzelnen bestimmt, und die Vorstellung eines gottes-unmittelbaren Daseins, in dessen je individuellen Horizont Gott seine »Macht erweist«. Von diesen Machterweisen erzählen die Texte der Persönlichen Frömmigkeit: »Erzählen der Machterweise« kann geradezu als Gattungsbezeichnung gelten. »Anfang der Erzählung der Machterweise des Ptah« beginnt die Steleninschrift, aus der wir oben (Kap. 9.3.1 Nr. 90) zitiert haben. In diesen Inschriften erzäh-

len Einzelne, daß sie Gott »gefunden« haben. Dieses Wort erscheint wie ein *terminus technictts* für die individuelle und unmittelbare Erfahrung göttlicher Nähe. Der prominenteste Bericht einer solchen Erfahrung ist das Gedicht, in dem Ramses II. die Schlacht bei Qadesch besingen ließ. Hier wird erzählt, wie der von den Hethitern aus dem Hinterhalt überfallene und von seiner Armee im Stich gelassene König Amun um Hilfe anrief und den Gott »fand«, wie er ihm seine Hand reichte und ihn aus der Mitte der Feinde errettete. Dieser Text stellt zugleich unter Beweis, daß es sich bei der Persönlichen Frömmigkeit nicht um eine Unterschicht-Religion handelte, wie man auch behauptet hat. Die Persönliche Frömmigkeit ist vielmehr ein mentalitätsgeschichtliches Phänomen, ein »Zeitgeist«, der Handwerkern, Beamten und Königen gemeinsam ist.

(99) Ich hebe an, deine Größe zu verkünden

beginnt ein Hymnus Ramses' III. auf Amun, in dem es weiterhin heißt:

> Wer deinen Namen ausspricht,
> dem bist du ein Hute,
> den setzt du in das Fahrwasser deines Gebots.
>
> Wer sein Herz mit dir erfüllt,
> dessen Herz ist süß,
> denn siehe, du richtest dein Auge auf ihn,
> Tag für Tag,
> du bewahrst den, der auf deiner Flut wandelt.
>
> Wer sich umwendet, dich anzuschauen,
> dessen Auge leuchtet,
> du läßt ihn sich ersättigen an deiner Schönheit,
> die im Himmel ist.

Auch die Könige haben mit der vierten Dimension Ernst gemacht und eine neuartige Geschichtstheologie entwickelt. Im politischen Geschick des Landes manifestiert sich der Wille Gottes ebenso wie im Schicksal des einzelnen. »Wenn ein Heer nach Syrien geschickt wurde, dann konnte es nichts ausrichten«: so beschrieb schon Tutanchamun die Situation während der Amarnazeit, als die Götter »an ihren Kulten geschädigt waren«. »Re hat sich Ägypten wieder zugewendet«: so deutet Merenptah seinen Sieg über die Libyer, und mit den Worten »Amun hat sich Ägypten wieder zugewendet« preist ein Hymnus die Thronbesteigung Ramses' VII. Im politischen Wohlergehen des Landes manifestiert sich der Segen, mit dem Gott die Frömmigkeit des Königs belohnt.

Zorn und Gnade

Die Antinomie, die die vierte Dimension erfahrbarer Gottesnähe bestimmt, ist die von Zorn und Gnade. Der Wille Gottes, der dem Frommen seine Segensfülle zuwendet, straft mit seinem Zorn den Gottlosen:

(100) Selig, wer dich in sein Herz gibt!
Wehe dem, der dich angreift!
Weil so gewaltig sind deine Machterweise,
so trefflich deine Pläne, so geschwind deine Gnade.

Diese antinomische Struktur der vierten Dimension zwingt den einzelnen zur Entscheidung. Sein Dasein ist unmittelbar zu Gott und sein Schicksal liegt in Gottes Hand. Er selbst aber entscheidet durch fromme Zuwendung oder verstockte Gleichgültigkeit, ob ihm die Seligpreisung oder der Weheruf zukommt. In der Amarnazeit war die Möglichkeit der Gottlosigkeit Wirklichkeit und allgemeine Erfahrung geworden. Man hatte gelernt, daß das Leben keine immer schon, vor jeder frommen Gotteszuwendung wirksame kosmische Kraft war, sondern in Gottes Verfügung stand und nur dem zuteil wurde, der den richtigen Weg nicht verfehlte. Aber auch wer den Weg Gottes verfehlt hatte, konnte durch Bekenntnis und Verkündigung der erfahrenen Macht Gnade finden. Der zürnende Gott ist auch imstande, sich in einem Augenblick zur »Gnade zu wenden«:

(101) Der Herr von Theben verbringt nicht den Tag im Zorn,
wenn er zürnt, ist es einen Augenblick lang,
und nichts bleibt zurück.
Die Brise hat sich zu uns umgewendet in Gnade,
Amun kam gefahren in seinem Lufthauch.

Zorn und Gnade, das sind die beiden Aspekte des göttlichen Willens und der »Machterweise«, in denen dieser Wille sich, segnend oder strafend, im Horizont der Geschichte manifestiert. Dem wird nun das kosmische Wirken Gottes als »Lebensgott« gegenübergestellt, z. B. wie in dem folgenden Text, einem Ausschnitt aus einem Hymnus der 22. Dyn.:

(102) Ein Chnum ist er, der treffliche Töpfer,
der Odem des Lebens,
der Hauch des Nordwinds;

ein hoher Nil, von dessen Ka man lebt,
der Götter und Menschen versorgt.

Die Sonne des Tages, der Mond der Nacht,
der den Himmel quert, ohne zu ermüden.

Gewaltig an Machterweisen, mächtiger als Sachmet,
wie ein Feuer im Sturm;
hoch an Gnade, der sorgt für den, der ihn preist,
der sich umwendet, um das Leid zu heilen.
Denn er blickt auf die Menschen, keiner ist, den er nicht kennte,
und er hört auf Millionen von ihnen.
Wer vermag deinem Zorn zu widerstehen,
wer das Rasen deiner Gewalt abzuwenden?

Lebenspendende Elemente

Wie in der Geschichte durch Zorn und Gnade, so äußert sich im Kosmos Gottes lenkende und erhaltende Kraft in den drei lebenspendenden Elementen der Luft, des Wassers (Nilüberschwemmung) und des Lichts (Sonne und Mond). Das muß man ganz wörtlich verstehen, als Fortführung jener Naturphilosophie, die als Theologie des »Lebensgottes« alles Leben in der Welt auf das Wirken einer göttlichen Elementarkraft zurückführt: der Luft in der Schu-Theologie des Mittleren Reichs (Kap. 8.5), des Lichts in der Amarna-Theologie (Kap. 9.2) und nun der Dreiheit von Luft, Licht und Wasser:

(103) Dir gehört das Leben, kein anderer wird sein,
der Leben gibt jedem Gesicht.
Du bist das Licht, das das Böse vertreibt,
kein Auge lebt, das dich nicht sieht.
Du bist die Luft, die die Kehle atmen läßt,
kein Tier lebt, das deiner entbehrt.

Du bist die Nilüberschwemmung, die die Menschheit am Leben erhält,
kein >Gesicht< lebt, wenn du nicht in ihm bist.

Diese kosmische Lebensgott-Theologie gipfelt nun in der großartigen Vision eines Welt-Gottes, dessen Leib der Kosmos ist:

(104) Sein rechtes Auge ist der Tag,
sein linkes Auge ist die Nacht,
er ist es, der >die Gesichten auf allen Wegen leitet.
Sein Leib ist das Urwasser,
seine Eingeweide sind die Nilüberschwemmung,
die alles was ist hervorbringt und alles Seiende am Leben erhält.
Sein Hauch ist der Odem an jeder Nase,
Schicksal und Glück sind bei ihm für jedermann.

Die Vorstellung einer leibhaftigen Parusie Gottes, wie sie die Amarna-Religion in dem als »Schönheit« und »Liebe« gepriesenen Sonnenlicht feierte, verbindet sich nun mit dem Kosmos:

(105) Deine Haut ist das Licht,
dein Hauch ist das Lebensfeuer:
alle kostbaren Steine sind an deinem Leibe vereinigt.
Deine Glieder sind der Lufthauch an jeder Nase,
man atmet dich ein, um zu leben.
Dein Geschmack ist der Nil,
man salbt sich mit dem Glanz deines Licht-Auges.
(. . .) Man läuft einher auf deinem Antlitz
in deiner Verkörperung als Erdgott.

Verkörperung und Verfügung

Aber dieser zum Weltgott gesteigerte Begriff eines Lebensgottes, auf dessen pantheistische Konsequenzen wir noch eingehen werden, geht nicht im Kosmischen auf, sondern umgreift die Antinomie von Verkörperung und Verfügung, Kosmos und Geschichte. Gott ist »das Leben«, nicht nur im Sinne der elementaren kosmischen Lebenskräfte, die seinen Körper bilden - Sonne und Mond, Wind und Wasser -, sondern auch im Sinne von Schicksal und Erfüllung, Gedeihen und Wohlergehen, über die er nach freiem Willen verfügt:

(106) Du bist das Leben,
die Segensgüter unterstehen dir:
Reichtum und Lebenszeit,
Jenseitsversorgtheit und Begräbnis.

(107) Der Herr des Lebens,
der gibt, wem er will;
der Erdkreis steht
unter seiner Aufsicht.

Der ramessidische Gottesbegriff vereint in sich jene beiden Aspekte, die die Amarna-Religion auf Gott und König verteilt hatte: das all-belebende kosmische Prinzip und den personalen Willen, der als ethische Instanz, nach Maßgabe von Gut und Böse, über die Zuweisung von Leben und Tod verfügt. So wird z. B. jetzt jene Antithese von Ferne und Nähe, die in Amarna rein kosmisch aufgefaßt wurde (»du bist im Himmel, aber deine Strahlen sind auf Erden«) auf die geheimnisvolle duale Einheit von »Kosmizität« und Personalität hin ausgedeutet:

(108) Fern ist er als Schauender,
nah als Hörender.

Der Gedanke findet sich freilich schon in der Lehre für Merikare (vgl. S. 72 und S. 238): neu ist lediglich die antithetische Formulierung, die programmatische Verknüpfung des Kosmischen und des Personalen, die sich als Reaktion auf die reduktionistische Vereinseitigung des Gottesbegriffs in der Amarna-Religion versteht. Der Gott der ramessidischen Theologie ist die Welt, indem er sie verkörpert:

(109) Deine beiden Augen sind Sonne und Mond,
dein Kopf ist der Himmel,
deine Füße sind die Unterwelt.

(110) Du bist der Himmel,
du bist die Erde,
du bist die Unterwelt,
du bist das Wasser,'
du bist die Luft zwischen ihnen.

Aber auch, indem er sie in seinem all-umfassenden Bewußtsein

(111) Der die Zukunft verkündet in Millionen Jahren,
die Ewigkeit steht vor seinem Angesicht
wie der gestrige Tag, wenn er vergangen ist.

In diesem Vergleich, der uns aus Psalm 90.4 vertraut ist (»Tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist«) geht es um das Bewußtsein Gottes, dessen Allwissenheit die Welt in ihrer räumlichen und zeitlichen Ausdehnung umspannt. Zum Begriff des Bewußtseins gehört aber nicht nur das Wissen, der »Überblick«, sondern auch die Verfügung. So heißt es im selben Text weiter unten:

(l 12) Das Schicksal steht bei ihm,
die Jahre sind in seiner Hand,
Geburt und Gedeihen stehen unter seinem Befehl.

»Die Jahre sind in seiner Hand« - dieser Gedanke prägt das, was man das ramessidische Lebensgefühl nennen könnte, bis in seine alltäglichsten Äußerungen. So pflegt man z. B. jetzt in Briefen über sein Befinden folgendermaßen Auskunft zu geben :

(113) Heute geht es mir gut.
Das Morgen liegt in Gottes Hand.

Mit dieser Haltung eines »wahren Schweigenden« befolgt man die Mahnungen der zeitgenössischen Weisheit :

(114) Denke nicht ans Morgen, bevor es gekommen ist.
Gestern ist nicht wie heute (= kein Tag ist wie der andere) in der Hand Gottes.

Ihren explizitesten Ausdruck findet diese Einsicht in die Unverfügbarkeit der Zukunft und die Wandelbarkeit einer Gottes Willen entspringenden Wirklichkeit in der Lehre des Amenemope :

(115) Sage nicht: >Heute ist wie morgens
denn wie wird das enden?
Das Morgen kommt, das Heute geht vorbei :
die Flut ist zum Rand der Wellen geworden.
Die Krokodile sind entblößt, die Nilpferde auf dem Trockenen.
Die Fische sind zusammengedrängt, die Wölfe sind satt.
Die Vögel sind im Fest, die Fischnetze sind ausgeleert.
Alle Schweigenden im Tempel aber
sagen »Groß an Gunst ist Re«.
Erfülle dich mit Schweigen, und du wirst das Leben finden,
und dein Leib wird heil sein auf Erden.

An diesen Texten wird die Einheit von Theologie, Mentalität und Daseinsstil deutlich, die die Ramessidenzeit kennzeichnet. Die allumfassende Wirklichkeit »Gottes« - und nicht: der Götter - ist eine Sache nicht nur theologischer Spekulation, sondern auch gelebten All tags wissens.

Verkörperung und Transzendenz

Die Frage ist, wie neben der allumfassenden Wirklichkeit »Gottes« die Wirklichkeit der einzelnen Götter zu denken ist. Für dieses Problem scheint es nur zwei Lösungen zu geben : die monotheistische, die die Wirklichkeit der Götter kategorisch ausschließt, und die pantheistische, die die vielen Götter zu Aspekten, Namen, Erscheinungsformen, kurz: zu immanenten Brechungen der transzendenten Einheit Gottes erklärt. Den ersten Weg ging die Amarna-Religion, den zweiten die ramessidische Theologie. Die Beziehung von »Gott« und »Göttern«, diese vielleicht entscheidendste aller Antinomien, wird als der Gegensatz von Offenbarkeit und Verborgenheit, Immanenz und Transzendenz dargestellt. Stellvertretend für eine Fülle von Zeugnissen mag dies der folgende Text verdeutlichen:

(l 16) Geheim an Verwandlungen, funkelnd an Erscheinungs-
formen,
wunderbar erscheinender Gott, reich an Gestalten!
Alle Götter rühmen sich seiner,
um sich mit seiner Schönheit zu erhöhen, wie er Göttlich

Re selbst ist vereinigt mit seinem Leib,
er ist der Große in Heliopolis;
man sagt auch >Tatenen< zu ihm,
Amun, der aus dem Urwasser hervorkam, um die
>Gesichter< zu leiten.
Eine andere seiner Transformationen sind die »Acht«

Urgott, Erzeuger der Urgötter, die Re gebar!
Er vollendete sich als Atum, eines Leibes mit ihm,
er ist der Allherr, der das Seiende begann.

Sein Ba, sagt man, ist der, der im Himmel ist,
er ist der, der in der Unterwelt ist, der im Osten gebietet.
Sein *Ba* ist im Himmel, sein *Leib* ist im Westen,
sein *Bild* ist im »Südlichen Heliopolis« und trägt seine
Kronen.

Einzig ist Amun, der sich vor ihnen verborgen hält,
der sich vor den Göttern verhüllt, so daß man sein Wesen
nicht kennt;
Er ist ferner als der Himmel,
er ist tiefer als die Unterwelt.
Kein Gott kennt seine wahre Gestalt,
sein Bild wird *nicht* entfaltet in den Schriften,
man lehrt *nichts* Sicheres über ihn.

Er ist zu geheimnisvoll, um seine Hoheit zu enthüllen,
er ist zu groß, um ihn zu erforschen,
zu mächtig, um ihn zu erkennen.
Man fällt nieder auf der Stelle vor Schrecken,
wenn man seinen geheimen Namen wissentlich oder
unwissentlich ausspricht.
Es gibt keinen Gott, der ihn dabei anrufen könnte,
Ba-hafter, der seinen Namen verbirgt entsprechend seiner

Verborgenheit.

Die Gliederung dieses Textes in zwei ungleiche Hälften (2x8 + 2x7 Verse) beruht, der inneren Form eines Sonetts vergleichbar, auf einer gedanklichen Antithese, einem Aspektwechsel: der Paradoxie von manifester Vielheit und verborgener Einheit. Der erste Teil entfaltet mit den ganzen Möglichkeiten theologischer Argumentation, die die Ramessidenzeit entwickelt hat, um die Beziehung »Gottes« zu den Göttern denkbar zu machen, die Formen der innerweltlichen Verkörperung Gottes in der polytheistischen Götterwelt. Eine besondere Rolle spielt dabei die Dreiheit: als *Trias,* zu der sich die Vielheit der Götter zusammenfassen läßt, und als *Trinität,* in die sich die transzendente Einheit Gottes innerweltlich entfaltet. In der Ramessidenzeit wird die Institution des »Reichsgottes« ersetzt durch die der Reichstriade, die von den Göttern der drei heiligen Städte, Heliopolis (Re), Memphis (Ptah-Tatenen) und Theben (Amun) gebildet wird. In einem anderen Hymnus derselben Sammlung wird dargelegt, wie sich die Fülle der ägyptischen Götterwelt in diesen drei Göttern zusammenfassen läßt, weil sie die herkömmlichen drei Dimensionen der Gottesnähe verkörpern:

(117) Drei sind alle Götter:
Amun, Re und Ptah, denen keiner gleichkommt.
Der seinen Namen verbirgt als Amun,
er ist Re im Angesicht,
sein Leib ist Ptah.

Ptah steht für die kultische (Leib = Kultbild), Re für die kosmische (Sichtbarkeit) und Amun für die sprachliche Dimension (Name) der Götterwelt. In unserem Text wird die Reichstriade in der Zeitdimension ausgedeutet als drei sukzessive Stadien der Weltwerdung Gottes:

I: Präexistenz: Amun und die 8 »Urgötter«, die das Chaos verkörpern (Wasser, Endlosigkeit, Finsternis, Nichts)
II: Urhügel: Ptah-Tatenen, der Schöpfer
III: Sonnenlauf: Re, der Erhalter

Die zweite Dreiheit ist nicht triadisch, sondern trinitarisch: es sind »Ba«, Bild und Leichnam des Gottes als die drei Personkonstituenten, in die sein transzendentes Wesen sich innerweltlich entfaltet und dadurch die »Dreistöckigkeit« der Welt in Himmel, Erde und Unterwelt hervorbringt. Auch diese Lehre findet sich oft in ramessidischen und späteren Hymnen. Allen diesen Formen theologischer Argumentation gemeinsam ist das hypotaktische Prinzip, die verschiedenen Aspekte des Gottes nicht additiv nebeneinanderzustellen, sondern aus der Idee einer gegliederten Ganzheit heraus zu entwickeln: Ba, Bild und Leib; Sonne, Kultbild und Name; Him-

mel, Erde und Unterwelt; Licht, Luft und Wasser; Amun, Re und Ptah; Präexistenz, Urhügel und Sonnenlauf: das sind nicht parataktische, sondern hypotaktische Reihen in dem Sinne, daß ihre Elemente Konstituenten einer übergeordneten Einheit sind. Dieser gelehrten *theologia posiüva,* setzt nun der zweite Teil eine *theologia negativa* entgegen, die sich wie ein Widerruf alles vorher Gesagten liest. Amun ist nicht drei, sondern einzig: er manifestiert sich nicht in den Göttern, sondern verhüllt sich vor ihnen; er verwandelt sich nicht in die Welt und erfüllt sie mit seinem dreifältigen Wesen, sondern er reicht weit über sie hinaus. Es kann gar keine Lehre über ihn geben, weil die schlechthinnige Verborgenheit dieses *deus ineffabilis* alles menschliche und göttliche Wissen übersteigt. Kein Name vermag ihn zu nennen, auch der Name Amun nicht, der ägyptisch so viel wie »Der Verborgene« bedeutet. Man muß diese gewollte Paradoxie erst einmal auf sich wirken lassen, ehe man daran geht, nach vermittelnden Kategorien zu suchen. Aber diese fehlen nicht. Die entscheidende Kategorie der Vermittlung dürfen wir wohl in dem eigentümlichen Begriff der »Ba-haftigkeit« erkennen, mit dem der Text schließt (»Ba-hafter, der sich verbirgt entsprechend seiner Verborgenheit«). Ba ist ein schillernder Begriff. Er bezeichnet sowohl die sichtbare Manifestation einer verborgenen Macht als auch die verborgene Macht hinter ihren sichtbaren Manifestationen. So wird einerseits, als sichtbare Manifestation, die Sonne der »Ba« des Gottes genannt (wie zweimal in unserem Text). Dann wird aber auch, im Sinne der verborgenen Macht, die sich im Bereich des sinnlich Erfahrbaren manifestiert, der Gott im abschließenden Vers »ba-haft« genannt. Er ist nicht der Ba eines Gottes, sondern der Ba schlechthin, die verborgene Macht, die in der Fülle der polytheistischen Götterwelt erfahrbar, benennbar, denkbar wird. Spätere Hymnen gehen dann soweit, diesen verborgenen Weltgott gar nicht mehr mit Namen anzurufen, da ja alle Namen, auch der Name Amun, sich immer nur auf die innerweltliche Sphäre der manifestierten Vielheit beziehen können, sondern nennen ihn nur noch »Ba«, z. B.

(118) Ba mit verborgenen Gesichtern und gewaltiger Hoheit,
der seinen Namen verborgen hält und sein Bild geheim!

Durch den Ba-Begriff ist der verborgene Gott mit der polytheistischen Götterwelt vermittelt, auch wenn es sich bei solcher Vermittlung um ein Mysterium handelt, das menschliches Sinnen und Trachten übersteigt und dessen angemessene Ausdrucksform die Paradoxie ist.

»Eines und Alles«, so lautete - und zwar in altgriechischer Form: *hen kat pän* - die Devise des abendländischen romantischen Pantheismus. Die Herkunft der griechischen Formel ist noch nicht eindeutig geklärt. Die deutlichsten Spuren aber führen ins spätantike Ägypten. *Hen tö pän,* »Alles ist Eines«, steht beim altägyptischen Symbol der sich in den Schwanz beißenden Uroboros-Schlange als Titelvignette einer mittelalterlichen alchemistischen Handschrift. Entsprechende Formeln kommen sehr häufig im Corpus Hermeticum vor. In einem lateinischen Hymnus heißt Isis *una quae es omnia* »Du Eine, die du Alles bist«. Isis ist die Gottheit, mit der sich in der ägyptischen Spätantike der ramessidische Gottesbegriff eines Höchsten Wesens als Weltgott und Nothelfer verbindet. Als transzendente Allgottheit, der auch das Schicksal untenan ist, entfaltete sie weit über Ägyptens Grenzen hinaus eine Strahlkraft in der gesamten antiken Welt. So gibt es für Isis eine ganze Reihe bedeutender Hymnen und »Aretalogien« - Selbstdarstellungen der Gottheit in erster Person, wie wir einige Beispiele in den Sargtexten des Mittleren Reichs kennengelernt haben (vgl. Kap. 8. 4-5) - in griechischer Sprache, die den theologischen Diskurs des Neuen Reichs fortzusetzen scheinen und darüber hinaus zeigen, daß der Gottesbegriff der Ramessidenzeit ziemlich unverändert lebendig geblieben ist. So erscheint die Frage berechtigt, ob die pantheistische Formel, die sich in den griechischen und lateinischen Quellen mit diesem Gottesbegriff verbindet, *hen tö pän, una quae es omnia, omnia unum esse et unum omnia* usw., denn keine ägyptische Entsprechung hat.

In der Tat gibt es eine ägyptische Formel, die ungefähr dasselbe besagt, die in den Quellen zuerst in der frühen Ramessidenzeit auftaucht und von da an kontinuierlich bis in die späteste Spätzeit belegt ist und sich immer auf den Begriff eines All-Gottes bezieht. Sie lautet: »Der Eine, der sich zu Millionen macht«, mit vielen Varianten wie »der zu Millionen wird«, »der Millionen erschafft« oder auch »dessen Leib die Millionen sind«. Der antike Begriff des »All« und des »Ganzen«, *tö pän, tä pänta, omnia,* erscheint ägyptisch als »Millionen«, verbindet sich also nicht mit der Vorstellung einer zwar allumfassenden aber abgeschlossenen Ganzheit, sondern im Gegenteil mit der einer unendlichen, unabschließbaren Fülle. »Millionen« bedeutet ägyptisch zugleich »unendlich«. Er ist etymologisch verwandt mit dem ägyptischen Begriff der »Ewigkeit« als einer unendlichen Zeitfülle. Wir stoßen hier auf denselben »dynamischen« Kosmos-Begriff, wie wir ihn im Zusammenhang der kosmi-

sehen Dimension aus der Analyse der Sonnenlauf-Vorstellung erschlossen haben. Nicht das »All«, das einmal - in Form eines »Urknalls« etwa - aus dem präexistenten Einen hervorging, sondern die Fülle der Lebewesen, die unaufhörlich der transzendenten Einheit Gottes entströmt: das ist die ägyptische Fassung der pantheistischen Antithese von Einheit und Allheit.

Die Dialektik von Einheit und Vielheit bzw. Allheit bestimmt von Anfang an die Thematik des theologischen Diskurses und die Dynamik seiner Entfaltung. Sie wird zunächst, in der Theologie des Mittleren Reichs, verzeitlicht: in der Vorstellung eines präexistenten Einen, der im Übergang zur Existenz »zu Dreien wurde«. Im Neuen Reich, zuerst greifbar in dem vielleicht noch aus dem späten Mittleren Reich stammenden Kairener Amunshymnus, entwickelt sich aus dieser Dialektik eine gesteigerte Form von Primat-Theologie, gesteigert insofern, als der Bezug des Primats nicht (mehr) als Konstellation von »Gott« und Göttern, sondern als Gegenüber von Gott und Welt ausgedrückt wird. Die Formen solchen Gegenübers werden additiv nebeneinandergestellt. In der »neuen Sonnentheologie« wird diese parataktische Rollenagglomeration dann reduziert auf die *eine* Gestalt des Sonnen- und die *eine* Rolle des Lebensgottes. Die Amarna-Religion hat dann als die radikale Variante dieser Theologie die Vielheit der Götter kategorisch geleugnet. Dadurch hat sie die Welt ihres differenzierten göttlichen Eigenlebens beraubt. Sie ist zur »Natur« geworden, entgöttert, aber gotterfüllt: Gefäß, Geschöpf oder Emanation des Lichts, das sie sichtbar macht.

Erst die Ramessidenzeit ist dann zu der epochemachenden Lösung durchgedrungen, die sich bis zur Christianisierung der antiken Welt als tragfähig erwiesen hat. Sie kehrt zum Polytheismus, d. h. zur Vorstellung von der Göttlichkeit der Welt als einer unaufgebbaren Wahrheit zurück, entwickelt aber mit ihrer pantheistischen Transzendenz-Theologie eine ganz neue Begrifflichkeit, die es ermöglicht, die Vielheit der Götter als den farbigen Abglanz einer verborgenen Einheit zu denken. Sie verehrt den Einen als den Verborgenen Gott, den *deus absconditus et ineffabilis,* den

(119) »Heiligen >Ba< der Götter und Menschen«, :™ -

dessen Namen, Symbole, Emanationen, Manifestationen, Schatten und Bilder die vielen Götter sind.

Dieser epochale Durchbruch zu einem transzendenten Gottesbegriff bezeichnet das Ziel jenes Prozesses, den wir als den theologischen Diskurs beschrieben haben. Er kennzeichnet zugleich aber auch die allgemeine Frömmigkeit der Epoche. Man darf diesen

Schritt zu einem neuen, pantheistischen Gottesbegriff nicht trennen von jenem anderen, den wir als den Durchbruch der vierten Dimension bezeichnet haben. Es sind »die Götter«, denen (oder: die) sich der Mensch in Kult, Kosmos und sprachlicher Überlieferung nahe weiß, aber es ist der transzendente, verborgene »Gott«, von dem er sich als der »wahre Schweiger« und »Arme« in allem abhängig weiß und in dessen Hände er sein Dasein legt. Gott transzendiert die Welt nicht nur in Richtung auf die abgründige Verborgenheit seiner »Ba-haftigkeit«, in der kein Name ihn zu nennen und kein Bild darzustellen vermag, sondern auch in Richtung auf das menschliche Herz, das sich mit ihm erfüllt. Es ist der verborgene Gott, der »von ferne kommt« und in der Allwissenheit und Allmacht seines allumgreifenden Wesens dem einzelnen jederzeit nahe ist. Es ist nicht nur der Kosmos - ägyptisch: die Allfalt der »Millionen«, oder auch *neheh* und *Djet,* »Zeitfülle« und »unwandelbare Dauer« - in den er sich entfaltet, sondern auch die Geschichte:

(120) Dein Sein ist die unendliche Zeitfülle,
dein Abbild ist die unwandelbare Dauer,
deinem planenden Willen (Ka) entspringt alles Geschehende.

Dieser Gottesbegriff beherrscht seit der Ramessidenzeit die ägyptische Religion. Vor dem »planenden Willen« Gottes beugen sich die Könige und die kleinen Leute. Was das Königtum angeht, haben wir auf das Qadesch-Erlebnis Ramses' II. sowie auf die besondere Frömmigkeit Ramses' III. schon kurz hingewiesen, sowie auf die Geschichtstheologie der Ramessidenzeit, die auch den König ganz von der »Gunst« Gottes abhängen und die Geschicke des Landes ebenso dem Willen Gottes entspringen läßt wie das Schicksal des einzelnen. Bleibt noch nachzutragen, daß mit der 21. Dynastie der letzte Schritt vollzogen und Gott auch *de jure* als König eingesetzt wird, nicht im Sinne einer repräsentativen Theokratie, wie in Amarna, sondern im identitären Sinne einer von Gott durch Orakelentscheidungen persönlich ausgeübten Königsherrschaft. Theben wird zum Zentrum eines Gottesstaats, der die oberägyptischen Gaue unter der Herrschaft Amuns vereinigt. Diese Entwicklung ist als die letzte Konsequenz jenes Prozesses zu verstehen, den wir als den Durchbruch der vierten Dimension der Gottesnähe, der Geschichte und des Schicksals, beschrieben haben. Andere Quellen zeigen aber ebenso deutlich, daß sich die Verehrung des verborgenen All-Gottes zu einer Art Volksreligion ausweitet. Der Ägypter der Ramessiden- und der Spätzeit ist durchdrungen vom Bewußtsein der Wandelbarkeit der Welt, der Unstabilität der menschlichen Verhältnisse und der Gefährdetheit der menschlichen Existenz. Er

ist aus der Geborgenheit der Maat herausgetreten und sieht sich einer offenen, Gottes unerforschlichem Willen entspringenden Zukunft ausgeliefert. In dieser Lage sehnt er sich nach nichts so sehr als danach, »in den Händen« dieses Gottes, der noch über den Göttern steht, eine neue Geborgenheit zu finden. Untrügliches Kennzeichen solcher Lebensgefühl und Daseinsauslegung bestimmenden »Alltagsreligion« ist das Zauberwesen. Hier, in magischen Papyri der Ramessidenzeit, finden sich die ersten Aufzeichnungen von Hymnen an den transzendenten Allgott, die im Kultkontext erst Jahrhunderte später auftreten:

(121) Sei gegrüßt, Du Einer, der sich zu Millionen macht,
der sich in Länge und Breite ausdehnt ohne Grenzen,
gerüstete Macht, die sich selbst hervorgebracht hat,
Uräusschlange mit großer Flamme,
Zauberreicher mit geheimer Gestalt,
Verborgener >Ba<, dem Ehrfurcht erwiesen wird!

König Amun-Re, er lebe, sei heil und gesund, der Selbstentstandene,
Achti, östlicher Horus,
der Aufgehende mit leuchtendem Strahlenkranz,
das Licht, das die Götter überstrahlt.

Du hast dich verborgen als Amun, der Große,
du hast dich entfernt in deiner Verkörperung als Sonne,
Tatenen, der sich über die Götter erhebt:
der sich verjüngende Greis, der den *Neheh* durchläuft,
Amun, der in allen Dingen bleibt,
dieser Gott, der die Erde begründete mit seinem Ratschluß.

In den griechischen Zauberpapyri der ägyptischen Spätantike ist es der Gott *Agathas Daimon,* ägyptisch *Schai* »Schicksal«, der als Allgott über allen Göttern angerufen wird:

(122) Du, dessen unermüdliche Augen Sonne und Mond sind,
dessen Kopf der Himmel,
dessen Leib die Luft,
dessen Füße die Erde sind,
das Wasser um dich herum aber ist der Ozean:
Agathas Daimon,
der alles Gute erzeugt und ernährt und vermehrt,
die ganze bewohnte Erde und den ganzen Kosmos!

In ägyptischen Quellen der Spätzeit stößt man auch auf den kühnen Versuch, diesen »Supergott« über den Göttern, den Verborge-

nen, schlechthin Unabbildbaren, bildlich darzustellen, um sich seiner übermächtigen Schutz- und Heilskraft zu versichern, in Gestalt des sog. Bes Pantheos. Das ist ein Dämon mit sieben verschiedenen Köpfen. Niemand hätte dieses übelabwehrende, volkstümliche Monstrum mit der Idee eines Höchsten Wesens in Verbindung gebracht, hätte nicht in einem neuerdings publizierten Zauberpapyrus einmal eine Beischrift (zu der auf dem Umschlag dieses Buches abgebildeten Vignette) das Geheimnis der Identität dieses Wesens gelüftet:

(123) Der Bes mit 7 Köpfen:
er verkörpert die Ba's des Amun-Re,
(. . .) des Herrn von Himmel, Erde, Unterwelt, des Wassers und der Berge.
der seinen Namen geheim hält vor den Göttern,
des Riesen von Millionen Ellen,
des Starken, der den Himmel festmachte auf seinem Haupt,
(. . .) aus dessen Nase die Luft hervorgeht, um alle Nasen zu beleben,
der als Sonne aufgeht, die Erde zu erhellen,
aus den Ausflüssen dessen Leibes der Nil fließt, um jeden Mund zu beleben . . .«

Der dämonische Bes, dessen sieben Köpfe die Gesamtheit der Götter symbolisieren, ist also nicht selbst identisch mit dem pantheistischen Obergott über den Göttern, sondern er verkörpert nur für den Zauberer die Göttervielheit, die als die Ba's, die Machterweise, des verborgenen Einen erklärt werden. Das ist ganz im Sinne ramessidischer Transzendenz-Theologie und zeigt, daß deren Gedanken nicht nur bis zum Ausgang des ägyptischen Heidentums lebendig geblieben, sondern auch bis in die unteren Schichten ägyptischer Volksfrömmigkeit und Alltagsreligion durchgedrungen sind.

Quellennachweise

(1) STG Nr. 68 = ÄHG Nr. 76. - (2) P. Lacau, H. Chevrier, Une chapelle d'Hatchepsout ä Karnak I (1977), 97-101. - (3) ibd., 99 Zeile 15/16. - (4) Kairo JE 11509, s. RuA, 180. - (5) ÄHG Nr. 87C, RuA 176f. - (6) Merikare P 134-135. - (7) STG Nr. 165 = ÄHG Nr. 75, 23f. - (8) ÄHG Nr. 72, 5-7. - (9) ÄHG Nr. 83, 6-7. - (10) Petrie, Sedment II, 49; RuA, 184. - (11) STG Nr.67 usw., vgl. RuA 184 n. 133. - (12) oCairo 12189, ed. Posener, RdE 27, 209. - (13) ÄHG Nr. 90, 7. - (14) STG Nr. 253. - (15) STG Nr. 54. - (26) BM 706, ed. Kitchen, RI, 1,330.

- (17) pBerlin 3048 = AHG Nr. 143, 206 ff., vgl. RuA 101 f. mit zahlreichen weiteren Stellen. - (18) STG Nr. 83, 8-11. - (19) Hibis, ed. Davies, Tf. 16 vgl. RuA, 105 Nr. 37. - (20) Quibell, Excavations at Saqqara (1908-10), Tf. 7.3 = pBerlin 3048, AHG Nr. 143.17. - (21) Hibis, ed. Davies, Tf. 32, 4-5 = AHG Nr. 129, 20f.; vgl. RuA, 104-106 mit zahlreichen weiteren Stellen. - (22) pBerlin 3050 = LL, 206 (32) mit zahlreichen weiteren Belegen dieses Topos. - (23) pLeiden J 350 II19.- (24) pChester Beatty IV rto 3,7 = AHG Nr. 195, 8, vgl. RuA 108-110 mit zahlreichen weiteren Stellen. - (25) STG Nr. 151, 15,vgl. S. 196 (k). - (26) Quibell, Exe. at Saqq. (1908-10), Tf. 70. - (27) Sobek-RepStrasbourg IV, 21-22 = AHG Nr. 144C, 75; Neschons 18 = AHG Nr. 131, 47. - (28) Stele Ramses' IV, ed. Helck, ZÄS 82 Tf. V.14. -(29) Assmann, MDIK 27 (1971) 4-5. - (30) STG Nr. 76, 14, vgl. MDIK 27 (1971) 8-11 mit zahlreichen weiteren Belegen dieser Topik. - (31) STG Nr. 151, 26. - (32) Kairo CG 42208 = AHG Nr. 200, 13, vgl. RuA HOf. n. 87a. - (33) STG Nr. 156.15 = AHG Nr. 108, 15. - (34) pChester Beatty IV rto = AHG Nr. 195, 237, vgl. Amarna, ed. Sandman, Texts, 23.5. - (35) Stele Deir el Bahari, ed. J. Lipinska, ASAE 60, 167 Tf. XI-XII fig. 17, 19. - (36) STG Nr. 161 und 253, vgl. S. 355 (u). - (37) BM 170, ed. Edwards, Hieroglyphic Texts VIII, Tf. 34; vgl. AHG S. 57 mit 513 n. 39 sowie STG S. 90f. für weitere Stellen. - (38) Merikare P 134. - (39) STG Nr. 54, 7-8 = AHG Nr. 96, vgl. Zeit und Ewigkeit, 49f. n. l mit weiteren Stellen. - (40) MDIK 27 (1971), 4-5, 12-15. - (41) pLeiden J 350 II 16, vgl. Zeit und Ewigkeit, 49. - (42) STG Nr. 113, 11, S. 155 (g) = AHG Nr. 102, 11, vgl. Zeit und Ewigkeit, 44 m. n. 155. - (43) Davies, Tomb of Nefer-hotep, Tf. 58/59, vgl. Zeit und Ewigkeit, 62. - (44) Amarna, ed. Sandman, 9—10 = AHG Nr. 95, 52-54, vgl. Zeit und Ewigkeit, 54. - (45) MDIK 27 (1971) 13f. = AHG Nr. 89, 21-22. - (46) AHG Nr. 50, 8-9, vgl. Zeit und Ewigkeit, 51. - (47) AHG Nr. 89, 40, vgl. RuA, 119. - (48) AHG Nr. 87, 115. - (49) Amarna ed. Sandman, 7.7. - (50) Urk IV 1971. 15. - (51) AHG Nr. 92, 25. - (52) AHG Nr. 92, 55. - (53) Amarna, ed. Sandman, 89.14-15. - (54) AHG Nr. 92,26. - (55) Amarna, ed. Sandman, 21, vgl. STG Nr. 188, 7, S. 166 (c). - (56) AHG Nr. 91,21 f. - (57) AHG Nr. 91, 55f., vgl. RuA, 115, 217; STG Nr. 253, S. 354f. (s). - (58) AHG Nr. 91, 53f.; AHG Nr.92, HOf. - (59) Urk IV 1971. - (60) AHG Nr.95, 52-54. - (61) AHG Nr.92, 85f. - (62) AHG Nr.92, 125-128. - (63) Urk IV 1971.13, vgl. STG Nr. 113, S. 155 (f). - (64) AHG Nr. 87,121 f. - (65) AHG Nr.92, 76-78. - (66) AHG Nr.92, 100. - (67) AHG Nr.92, 27-34. - (68) AHG Nr.92, 126f. - (69) RuA 142 m. Anm. 199a. - (70) AHG Nr.91, 56, vgl. STG, S. 189 (c). - (71) AHG Nr.92, 115-117. - (72) AHG Nr.92, 128. - (73) AHG Nr.91, 20. - (74) AHG Nr. 92, 130-137. - (75) AHG Nr. 92, 22-24. - (76) AHG Nr.92, 125-127. - (77) Amarna, ed. Sandman, 75. - (78) z.B. AHG Nr. 92, l -14, vgl. für weitere Beispiele Assmann, JNES 31 (1972) 152

n. 60. - (79) AHG Nr. 91, 50f. - (80) AHG Nr. 92, 120-123. - (81) AHG Nr. 92, 124. - (82) STG Nr. 165, 23f. = AHG Nr. 75, vgl. RuA, 166. - (83) AHG Nr. 91, 21 f. - (84) STG Nr. 225, 23 f., vgl. für weitere Stellen RuA, 120. - (85) AHG Nr. 147. - (86) AHG Nr. 148, B 1-24. - (87) ibd., 37f. - (88) ibd., 39f. - (89) ibd., 46f.; die gleiche Formelauch bei B. Bruyere, Rapport Deir el Medineh (1945-47), Tf. 8. - (90) AHG Nr. 150 B, 5-10. - (91) AHG Nr. 152, 5-6; Nr. 153, 11-12. - (92) AHG Nr. 190, 20-25. - (93) AHG Nr. 182, 19-24. - (94) AHG Nr. 169, 1-3. - (95) Urk IV 2027; Schlögl, Echnaton-Tutanchamun, 86. - (96) Inschrift im Felstempel des Eje in es-Salamuni. - (97) pChester Beatty IV rto 7.11-8.7 = AHG Nr. 195, 132-150, vgl. RuA, 269-71. - (98) A. P. Zivie, La tombe de Pached (1974), 36, Tf. 19. - (99) AHG Nr. 196, 12; 57-61; 65f. - (100) Würfelhocker eines Ramose, im Handel, nach frdl. Mitteilung von Pascal Vernus und F. Herbin. - (101) AHG Nr. 148, 48-52. - (102) Verbanntenstele ed. J. v. Beckerath, RdE 20, 1968, 7-36, vgl. AHG S. 70f.,- (103) STG Nr. 156. - (104) pLeiden J350 V 19f., AHG Nr. 141. - (105) AHG Nr. 196, 19-28; weitere Stellen bei RuA, 250-258. - (106) oBoston MFA 11.1498, ed. Cerny, JEA 44 (1958) 23 Tf. X. - (107) Neschons 23-24 = AHG Nr. 131, 58f. - (108) pBerlin 3049, VIII, 4 = AHG Nr. 127B, 34f., vgl. RuA 273 n. 318 für weitere Belege. - (109) STG Nr. 88, 12-15. - (110) AHG Nr. 130, 205f., vgl. RuA, 246. - (111) AHG Nr. 127B, 81 f. - (112) ibd., 96f. - (113) Zeit und Ewigkeit, 66 n. 88. - (114) ibd., 66 m. n. 90, vgl. M. Lichtheim, Late Egyptian Wisdom Literature in the international Context (OBO 52,1983), 7f. - (l 15) Amenemope VI. 18-VII.10, vgl. Zeit und Ewigkeit, 66f. - (116) p Leiden J 350, IV, 12-21 = AHG Nr. 138, vgl. RuA, 200-203. - (117) pLeiden J 350, IV, 21 f. = AHG Nr. 139.1-5. - (119) AHG Nr. 196,13f. - (119) Livre que mon nom fleurisse, vgl. RuA, 215. - (120) STG Nr. 17 = Nr. 186, vgl. S. 22 (y); Zeit und Ewigkeit, 69; RuA, 269 und 283-86. - (121) pMag Harris III.10-IV.8, vgl. AHG Nr. 129. - (122) Papyri Magicae Graecae, ed. Preisendanz XII, 242ff.; XIII, 767ff.; XXI, 4ff., vgl. Primat und Transzendenz, 7. - (123) Sauneron, Le papyrus magique illustre de Brooklyn (1970), 23-26, Tf. IV + IVa, vgl. Primat und Transzendenz, 12 f.

Literaturhinweise

a) Amun-Re-Theologie der 18. Dyn.:
RuA, 145-188

b) Amarna-Religion und »Neue Sonnentheologie«:
H. A. Schögl, Echnaton-Tutachamun. Fakten und Texte (1983)
RuA, 96-143

J. Assmann, Die >Häresie< des Echnaton von Amarna. Aspekte der Amarna-Religion, in: Saeculum 22 (1972) 109-126
E. Hornung, Der Eine und die Vielen (1971) 233-246
Ders., in: O. Keel (Hg.), Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt (Bibl. Beiträge 14, 1980), 83-97
Ders., in: K. Rahner (Hg.), Der eine Gott und der dreieine Gott (1983) 48-66
J. Assmann, Aton, Atonheiligtümer, in: LA I, 526—549
Ders., Die >Loyalistische Lehre Echnatons<, in: SAK 8 (1980) 1-32

c) Ramessidische Religion:

J. H. Breasted, Development of Religion and Thought in ancient Egypt (1912), 344-370
H. Brunner, Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit, in: Les sagesses du Proche Orient ancien (1963) 103—117
Ders., Persönliche Frömmigkeit, in: LA IV, 951—963 -"
Ders., Grundzüge der ägyptischen Religion, 103—121
J. F. Borghouts, Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestations *(h3w),* in: R. J. Demaree, Jac. J. Janssen, (Hgg.), Gleanings from Deir el Medina (1982) 1-70
J. Assmann, ÄHG, 66—77
Ders., RuA, 189-286
Ders., Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten (AHAW 1975), 49-71
Ders., Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines >Höchsten Wesens<, in: W. Westendorf (Hg.), Aspekte der spätägyptischen Religion (1979), 7—40
Ders., Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, in: E. Hornung, O. Keel (Hgg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren (OBO 28, 1979) 11-72
F. Junge, Wirklichkeit und Abbild. Zum innerägyptischen Synkretismus und zur Weltsicht der Hymnen des Neuen Reichs, m: G. Wiesner (Hg.), Synkretismusforschung, Theorie und Praxis (1978) 87-108
Ders., Isis und die ägyptischen Mysterien, in: W. Westendorf (Hg.), Aspekte der spätägyptischen Religion (1979), 93-115

Abkürzungen

ÄHG	Jan Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich 1975
ASAE	Annales du Service des antiquites de l'Egypte
CT	Adriaan de Bück, The Egyptian Coffin Texts, 7 Bde, Chicago 1935-61
GM	Göttinger Miszellen
HO	J. Cerny, A. H. Gardiner, Hieratic Ostraca I (1957)
Hornung, ÜB	Erik Hornung, Ägyptische Unterweltsbücher, Zürich, 2. Aufl. 1984
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
Kirchen, RI	Kenneth A. Kitchen, Ramesside Inscriptions, 7 Bde, Oxford 1968 ff.
LA	Lexikon der Ägyptologie, begründet von W. Helck und E. Otto, fortgeführt von W. Helck und W. Westendorf, 6 Bde, Wiesbaden 1972 ff.
LEM	Alan H. Gardiner, Late Egyptian Miscellanies, Bibl. Aeg. 7, 1937
LL	Jan Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott, Berlin 1969
MH VI	Harald Hayden Nelson u.a., Medinet Habu, Bd. 6, OIP 84, Chicago 1963
MDIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abt. Kairo
Pyr, PT	Kurt Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte, 4 Bde., Leipzig 1908-1922, zitiert nach §§ (Pyr) bzw. Spruch (PT)
RHR	Revue de l'histoire des religions
RT	Recueil des traveaux
RnA	Jan Assmann, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.—20. Dynastie (OBO 51,1983)
Sandman, Texts	M. Sandman, Texts from the time of Akhenaten, Bibl. Aeg. 8, 1938
STG	Jan Assmann, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern (THEBEN l, 1983)
Totb	Edouard Naville, Das aegyptische Totenbuch der 18.-20. Dyn., 3 Bde, Berlin 1886; Übers.: Erik Hornung, Das ägyptische Totenbuch, Zürich 1979
Urk	Urkunden des ägyptischen Altertums. I: Kurt Sethe, Urkunden des Alten Reichs, 2. Aufl., Leipzig 1933. IV: Ders., Urk. der 18. Dyn. Nachdr. der 2.

Aufl., Graz 1961; W. Helck, Urk. der 18. Dyn., Berlin 1955-61

WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes

ZÄS . Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertums-kunde